Die

Christliche Dogmatik

vom

Standpunkte des Gewissens aus dargestellt

von

Dr. Daniel Schenkel.

In zwei Bänden.

Zweiter Band:

Die Lehrausführung.

Erste Abtheilung.

Το γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

Wiesbaden:

Kreidel und Niedner, Verlagshandlung.

1859.

Vorwort
zum zweiten Bande.

Bei der nunmehr erfolgenden Herausgabe des zweiten Bandes meiner Dogmatik, welcher die Lehrausführung enthält, bedarf es einer eingehenderen Erörterung meines Standpunktes nicht mehr, und ich erlaube mir in dieser Beziehung auf das Vorwort zum ersten Bande zu verweisen. Mein Herr Verleger hat im Interesse der Abnehmer vorgezogen, diesen Band, der aus nahe liegenden Gründen an Bogenzahl stärker als der erste geworden ist, in drei Abtheilungen erscheinen zu lassen. Da das Manuscript des ganzen Bandes vollkommen druckfertig ist, so werden die beiden weiteren Abtheilungen, so weit es nur immer der drohende Ernst der Zeitverhältnisse gestattet, ohne dazwischen tretende Unterbrechung des Druckes nachfolgen. Die zweite Abtheilung wird den Schluß des ersten Hauptstückes (die Lehre von der Erbsünde und den Folgen der Sünde) und das zweite Hauptstück bis in die Mitte der Christologie, die dritte Abtheilung das noch Uebrige mit einem den ganzen zweiten Band umfassenden Register enthalten.

Für die aufmunternde Aufnahme, welche dem ersten Bande vielfach zu Theil geworden ist, bin ich zu aufrich-

tigem Danke verpflichtet. Daß es an auf den Grund gehenden Beurtheilungen meist noch gefehlt hat, das hängt wohl auch mit dem Umstande zusammen, daß das Werk bis jetzt unvollständig vorlag und der zweite Band die Probe für die Richtigkeit der im ersten aufgestellten Grundsätze enthalten muß.

Als ich das Vorwort zum ersten Bande schrieb, durfte ich noch nicht die Hoffnung hegen, daß ein solches Werk der herrschenden theologischen Zeitrichtung willkommen sein werde. Seither hat in dem mächtigsten protestantischen Staate Deutschlands ein stiller, aber um so nachhaltigerer Umschwung stattgefunden, der die Hoffnungen der Besseren neu belebt, und trotz schwerer politischer Gewitterwolken, die sich beängstigend über uns lagern, das Vertrauen auf eine künftige gesunde wissenschaftliche und kirchliche Entwickelung des deutschen Protestantismus bedeutend gehoben hat. Ist dieses Werk unter den ungünstigsten Umständen während eines zehnjährigen Geistesdruckes geschrieben worden: so erscheint es wenigstens in dieser Hinsicht jetzt unter günstigeren Verhältnissen und bestätigt so die alte Erfahrung, daß den Freunden der Wahrheit der Muth auch in trüben Tagen nicht sinken darf. Möchte namentlich auch dieser zweite Band nach seinem Theile dazu beitragen, die Forschung auf dem Gebiete der Dogmatik neu anzuregen und den darin vertretenen Gewissensstandpunkt, aus welchem allein die Reformation sich erklären und fortsetzen läßt, zu neuer, kräftigerer und immer allgemeinerer Geltung zu bringen.

In der Osterzeit 1859.

Der Verfasser.

Inhalt des zweiten Bandes,

Erste Abtheilung.

Zweiter Theil.

Von den Thatsachen des Heils.

Erstes Hauptstück.

Von der gottwidrigen Selbstbestimmung des Menschen oder der Sünde.

Erstes Lehrstück.

Zweites Lehrstück.

Drittes Lehrstück.

Seite

Viertes Lehrstück.

Fünftes Lehrstück.

Sechstes Lehrstück.

Siebentes Lehrstück.

Druckberichtigungen.

Erster Band.

Hier ist noch nachträglich zu verbessern:

Vorwort. Seite VI	Zeile 1	v. u.	statt Denkbarkeit	lies: Denkarbeit.
Seite 198	Zeile 2	v. o.	statt Absoluten: ist	lies: Absoluten ist:
„ 215	„ 18	„ „	statt Ein Lehrsatz	lies: Einem Lehrsatz.
„ 255	„ 7	„ u.	statt bemerkte	lies: bemerkten.
„ 361	„ 21	„ o.	statt Antilegemena	lies: Antilegomena.
„ 374	„ 12	„ „	statt zeitgeschichtcher	lies: zeitgeschichtlicher.
„ 414	„ 4	„ „	statt erbarmungslos	lies: erbarmungsvoll.
„ 498	„ 2	„ „	statt unterscheiden	lies: unterscheidet.

Zweiter Band.

Erste Abtheilung.

Seite 64	Zeile 6	v. u.	statt antem	lies: autem.
„ 78	„ 5	„ „	statt ilfum	lies: illum.
„ 91	„ 2	„ „	statt reliques	lies: reliquas.
„ 122	„ 3	„ „	statt antithesiis	lies: antithesis.
„ 136	„ 8	„ „	statt Was	lies: Wenn.
„ 153	„ 15	„ o.	statt Naturerscheiungen	lies: Naturerscheinungen.
„ 158	„ 2	„ u.	statt st	lies: ist.
„ 183	„ 4	„ „	statt wird	lies: werden.
„ 190	„ 14	„ „	statt aussus	lies: ausus.
„ —	„ 16	„ „	statt alio quin	lies: alioquin.

Der christlichen Dogmatik zweiter Theil.

Von den Thatsachen des Heils.

Erstes Hauptstück.

Von der gottwidrigen Selbstbestimmung des Menschen oder der Sünde.

Erstes Lehrstück.

Der Heilsursprung.

Ritter, über die Erkenntniß Gottes in der Welt, 1836. — Sengler, die Idee Gottes, 1848—52. — *Nitzsch, der Artikel „Gott" in Herzog's Realencyclopädie.

Die Erfahrungsthatsache, daß der Mensch sich durch sich selbst gottwidrig bestimmt und deßhalb des Heils bedürftig vorfindet, weist auf Gott, den absoluten Ursprung und die urgründliche Thatsache alles Heils, zurück. Das Wesen des Heils ist deßhalb auch nur aus dem Wesen Gottes erkennbar. In seinem Verhalten zu der Welt gibt sich Gott als der absolute Geist und die absolute Wahrheit, die absolute Liebe und die absolute Güte und in so fern als das absolute Leben, in seinem Unterschiede von der Welt als der Unermeßliche, Ewige, Unveränderliche, Eine und in so fern als der schlechthin Einzige kund.

Die Erkennbarkeit Gottes.

§. 1. Daß Gott die absolute Persönlichkeit und der menschliche Geist auf ihn als solche ursprünglich und unmittelbar bezogen ist: das ist eine Voraussetzung, welche wir bereits in dem grundlegenden Theile dieses Werkes festgestellt haben*). In dieser Beziehung ist uns der Begriff von dem Wesen Gottes auch an sich schon gegeben. Wir können uns Gott vom Gewissensstandpunkte aus nicht anders denken, als so, daß wir ihn als den absoluten Geist denken; denken wir ihn anders, so denken wir ihn überhaupt nicht mehr als Gott. Wie es sich nun aber nicht mehr lediglich darum handelt, die Voraussetzungen und Quellen des Heils aufzusuchen und dem Systeme zu Grunde zu legen, sondern die Thatsachen des Heils selbst zu erkennen und zu entwickeln, so kann uns der vorläufig gewonnene Begriff von Gott auch nicht mehr genügen. Nicht daß Gott überhaupt der absolute Geist ist, und daß wir im Allgemeinen auf ihn als solchen bezogen sind: sondern was er als solcher insbesondere für uns gethan, und was wir durch ihn auf heilsgeschichtlichem Wege geworden sind: das sind die Fragen, zu deren Lösung wir nunmehr schreiten müssen. Um nun aber zu einer ausreichenden Erkenntniß Gottes zu gelangen, giebt es keinen anderen Weg, als von der richtigen Erkenntniß unseres eigenen Wesens auszugehen. Und in diesem Betreff finden wir nun, wie unser Lehrsatz sagt, uns gottwidrig selbstbestimmt und deßhalb heilsbedürftig vor. Ist aber einmal eingeräumt, daß das Heil in seiner Integrität für uns, wie wir jetzt sind, verloren gegangen ist, dann versteht es sich auch von selbst, daß wir den Ursprung unseres Heils nicht mehr in unserem eigenen Wesen, sondern in Dem zu suchen haben, welcher in absoluter Fülle besitzt, was uns selbst mangelt. Werden wir dadurch mit unserem Heilsbedürfnisse schlechthin auf Gott zurückgewiesen, so ergiebt sich ebenfalls von selbst die weitere Folgerung unseres Lehrsatzes: daß das Wesen des Heils sich nur aus dem Wesen Gottes erkennen lasse. Aus dem Wesen des Menschen ist der volle Inhalt des Heils schon deßhalb nicht mehr wahrhaft erkennbar, weil in ihm, als gegenwärtiger Zustand, sich die Heilsbedürftigkeit, das Heil selbst also nicht mehr in seiner ursprünglichen

*) Bd. I, Einleitung, 2. Hauptstück, §. 5.

Wahrheit und Reinheit vorfindet. Nur in Gott ist das Heil vollkommen ungetrübt gegenwärtig, ja, Gott selbst ist die höchste, die unbedingte und urgründliche Heilsthatsache.

Gleich hier drängt sich nun aber mit unabweislicher Kraft die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes auf, d. h. ob es dem Menschen überhaupt möglich sei, das Wesen Gottes, und damit die unbedingte Thatsache des Heils, zu erkennen? Daß Gottes Wesen, wie es an sich ist, nicht erkennbar sei: das ist ein Satz, von welchem schon unsere dogmatische Grundlegung ausgegangen ist. Nicht etwa nur deßhalb, weil unsere sittliche Mangelhaftigkeit uns an einer schlechthin reinen Erkenntniß Gottes hindert, sondern insbesondere auch deßhalb, weil unsere Vernunft, als ein in ihrer unmittelbaren Thätigkeit auf die Hineinbildung der endlichen Welt in den menschlichen Geist beschränktes Vermögen, der Natur der Sache nach das Unendliche nicht anders als nach Analogie des Endlichen in begrenzten, und darum lediglich incongruenten, Anschauungen vorzustellen vermag, — ist unser Begriff von Gott nothwendig ein dem Wesen Gottes ungleichartiger*). Die Annahme, daß der Mensch Gott vollkommen zu erkennen vermöge, schlösse die Voraussetzung in sich, daß er Gott wesensgleich wäre. Von Eunomius bis auf Hegel ist aus diesem Grunde Gleichsetzung des Menschlichen mit dem Göttlichen, Vermischung der Anthropologie mit der Theologie, die unausweichliche Folge einer solchen Annahme gewesen. Mit Recht hat darum auch schon Augustinus diejenigen Ausdrücke der Schrift, welche in malerischer Bildersprache Wesensbeschreibungen Gottes zu enthalten scheinen, als solche aufgefaßt, welche, die Aufstellung von adäquaten Bestimmungen über das göttliche Wesen gar nicht beabsichtigend, lediglich für die Phantasie das Sein und Wirken des Unendlichen zu veranschaulichen suchen.**) Und so meint es auch der Apostel,

---

*) S. Bd. I, Hauptst. 1, Lehrst. 7, §. 21.

**) De trinitate I, 1: Sancta Scriptura parvulis congruens nullius generis rerum verba vitavit, ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret. Nam et verbis et rebus corporalibus sumptis usa est, cum de Deo loqueretur. Vgl. noch de cognitione verae vitae, 7: Sicut summus ille spiritus, qui Deus est, a nullo intellectu valet proprie excogitari: nulla definitione potest proprie definiri aut determinari.

wenn er unsere Erkenntniß, d. h. den Inbegriff unserer Denkvorstellungen von Gott und göttlichen Dingen, als vergänglich, stückwerklich, dem Verständnisse eines Kindes analog, spiegelhaft, räthselspruchartig, mit einem Worte als unvollkommen bezeichnet.*)

Dabei ist jedoch wohl auseinanderzuhalten: in wie weit das Wesen Gottes für den Menschen erkennbar wäre, wenn derselbe sich nicht gottwidrig selbst bestimmt hätte; und in wie weit es jetzt noch erkennbar ist, nachdem auf Seite des Menschen die gottwidrige Selbstbestimmung stattgefunden hat? Denn damit ist das eigentliche Problem unter allen Umständen noch nicht gelöst, wenn mit Chemnitz blos darauf gedrungen wird, daß man bei Aufstellung des Gottesbegriffes sich an die durch die göttliche Selbstoffenbarung in der h. Schrift gezogenen Schranken zu halten habe.**) Was die Schrift über Gottes Wesen lehrt, das ist ja selbst ein Erkanntes, und es würde sich daher vorerst um Prüfung der Frage handeln, in wie fern es ein congruent, oder incongruent Erkanntes sei? Spätere Dogmatiker haben übrigens die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens, wie es an sich ist, offen eingestanden, wenn sie sich auch von solchen Erörterungen, welche schon Calvin als frigidae speculationes bezeichnete, nicht immer fern genug zu halten wußten.***)

---

*) 1. Cor. 13, 8—12.

**) Loci th., de deo, 24: Cumque de Deo non aliter sentiendum sit, quam sicut se dato verbo revelavit: his quaestionibus praescribantur certae metae, intra quas humana mens, de Deo cogitans, se continere debet. Wie wenig aber bei Chemnitz das se continere auf das rechte Maß zurückgeführt ist, das beweist, daß er die Beschränkung innerhalb der zwei Fragen festhalten will: 1) quae sit Dei essentia tum in unitate divina, tum in tribus personis divinitatis, Dei Patris, Dei Filii, et Dei Spiritus S., personis ὁμοουσίοις et coaeternis; 2) quae sit Dei voluntas, revelata in actione tum universalis creationis et sustentationis rerum creatarum, tum speciali. in beneficiis erga ecclesiam.

***) Calvin, instit. 1, 2, 2: Quid denique juvat Deum cognoscere, quocum nihil sit nobis negotii? Quin potius huc valere debet ejus notitia ut ad timorem ac reverentiam nos instituat, deinde ut ea duce ac magistra omne bonum ab illo petere et illi acceptum fore discamus. Auch J. Gerhard (III, 70) erklärt sich gegen die Möglichkeit einer Gotteserkenntniß, quae ad ἀκρίβειαν praeceptorum logicorum exacte congruit. Baier bekennt (theol. pos.,

Wenn es in Wirklichkeit unmöglich ist, das Wesen Gottes auf eine unserem Wesen congruente Weise zu erkennen: folgt nun aber etwa hieraus, daß es überhaupt in keiner Weise erkannt werden kann? Sicherlich nicht. In demselben Augenblicke, in welchem wir anerkennen, daß wir kein Wissen davon haben, wie Gott an sich und in sich selbst ist, machen wir gleichzeitig die Erfahrung, daß ein Bewußtsein davon, wie er für die Welt und für uns ist, in uns gegenwärtig lebt und zwar sowohl vermöge unserer unmittelbaren Bezogenheit auf ihn im Gewissen, als auch vermöge seiner Selbstmittheilung an uns in seinem Worte.*)

§. 2. Wir machen zuerst die Erfahrung, daß Gott für unsere Erkenntniß durch das Gewissen vermittelt ist. Zur vollen Gewißheit seines Wesens gelangt der Mensch in seinem Gewissen erst dann, wenn er sich darin seines Grundes bewußt geworden ist. Daß er nicht sein eigener Grund ist, darüber setzt ihn das Gewissen sofort ins Reine. Indem sich der menschliche Geist im Selbstbewußtsein auf den absoluten Geist, d. h. auf Gott bezieht, bezieht er sich auf seinen absoluten Grund, und die Thatsache, daß es für den Menschen im Gewissen einen absoluten Grund giebt, ist zugleich die Urquelle aller Thatsachen des Heils. Aber auch Vernunft und Wille — so weit sie durch das Gewissen normirt sind — legen in ihren Thätigkeiten Zeugniß davon ab, daß Gott der absolute Grund ist. Indem die Vernunft in den Geist des Menschen die Welt hineinbildet, wird sie von den widerspruchsvollen Räthseln des endlichen Naturzusammenhanges und den wechselnden Bildern der äußeren Welterscheinungen unwiderstehlich auf eine letzte und höchste Ursächlichkeit hingewiesen, auf eine nicht mehr verursachte Ursache (causa sui), in welcher die Fäden des Weltgewirres zu einem von Ewigkeit her wohl verschlungenen Gott als der urgründliche Geist.

---

178): definitionem exquisite sic dictam, non est cur quis postulet et exspectet. Fatendum enim est, quod in hac vita Essentiae divinae quidditativam, propriam et adaequatam rationem cognitam et perspectam non habeamus. Baumgarten (I, 176) ganz entschieden: adaequate oder gar genetice könne das Wesen Gottes nicht erklärt werden.

*) Richtig Frohschammer (Einl. in die Phil., 381): „Wenn das göttliche Sein und Leben in seinem Ansich und seinem immanenten Leben näher bestimmt werden soll, so versteht es sich von selbst, daß . . . . es sich nur um eine analoge Erkenntniß, nicht um ein vollkommen adäquates Begreifen handeln kann."

Ganzen zusammenlaufen. Und indem der Wille den Geist des Menschen in die Welt hineinbildet, empfängt er seine reinsten und bewundernswürdigsten Antriebe aus einem obersten und vollkommensten Gesetze, dessen Ursprung er nicht aus Natur und Welt, welche ja nach ihm erst gebildet zu werden bestimmt sind, sondern lediglich aus einem schlechthin Uebernatürlichen und Ueberweltlichen zu erklären vermag. Nachdem schon früher von uns gezeigt worden ist, daß Gott der absolute Geist, so ergiebt sich im Weiteren von hier aus, daß der göttliche Geist zugleich der absolute Grund ist; die uranfängliche Heilsthatsache der Welt ist die absolute Ursächlichkeit des göttlichen Geistes. Dieses Zeugniß legt in jedem Menschen das Gewissen als solches ab, daß der göttliche Geist der Wahrheits- und Wesensgrund des Menschen ist.

Das Wesen Gottes, wie es für die Welt und für uns ist, erkennen, heißt daher Gott in der Art als Geist erkennen, daß der göttliche Geist der absolute Grund ist. Damit ist von dem Wesen Gottes Beides, sowohl dessen schlechthinige Geistes-Lebendigkeit, als auch dessen schlechthinige Geistes-Stetigkeit ausgesagt; denn von dem absoluten Grunde gilt Beides: er ruht schlechthin in sich und er wirkt schlechthin aus sich heraus, so daß Gott in seinem Grunde das absolute Leben des Geistes in seiner Ruhe wie in seiner unendlichen Bewegung ist.

Wenn nun auch damit der Ausgangspunkt für eine angemessene Definition Gottes gewonnen ist: so können wir jedoch zugleich, im Hinblicke auf die herkömmlichen Definitionsversuche, uns nicht verbergen, wie unbefriedigend dieselben im Allgemeinen ausgefallen sind. In der Regel wird Gott von den älteren Dogmatikern als essentia spiritualis, infinita, intelligens, mit Beifügung einiger weiteren göttlicher Attribute beschrieben.*) Allein

*) Cicero erzählt (de natura deorum 1, 22), daß Simonides von dem Tyrannen Hiero aufgefordert, ihm das Wesen Gottes zu definiren, zuerst einen Tag Bedenkzeit, und dann mit jeder neuen Aufforderung die doppelte Zahl von Tagen sich ausgebeten habe: quia quanto diutius considero, tanto mihi res videtur obscurior. Anstatt dieser sceptischen Scheu begegnen wir schon in der vorreformatorischen Dogmatik dem, was Chemnitz (loc. th., 25) ein scrutari arcana essentiae et voluntatis Dei nennt. Schon Augustinus hatte (de trinitate, 1 u. 2) sich der Ausdrücke substantia und essentia zur Bezeichnung des Wesens Gottes

hier ist es zunächst der Begriff der Essenz oder Substanz, welcher mit Beziehung auf Gott in Anspruch genommen werden muß. Wir reden wohl mit Recht von einem göttlichen Wesen, d. h. von Dem, wodurch Gott ist, und worauf der Begriff von Gott beruht; mit Unrecht dagegen nennen wir Gott selbst ein Wesen oder eine Substanz. Zu dem Begriffe eines Wesens oder einer Substanz gehört nicht mehr, als überhaupt zu sein. Nun leuchtet aber ohne Weiteres ein, daß das Prädicat des Seins sich nicht auf Gott beschränkt, und Gott nicht ausschließlich eignet; sonst wäre ja alles außer Gott Seiende lediglich Schein. Und auch damit, daß Gott im Unterschiede von anderen Substanzen als absolute Substanz definirt wird: wird das Irreleitende, was in dem Begriff der Substanz an sich liegt, nicht beseitigt. Denn dieser Begriff schließt als solcher die Vorstellung in sich, daß das Wesen Gottes im tiefsten Grunde darin bestehe, überhaupt nur absolut zu sein, eine wirklich unbedingte Existenz zu haben. Daß aber das Absolute sei, das ist eine Aussage, welche ganz eben so gut von einer als absolut gedachten Welt, als von Gott prädicirt werden kann, und nicht blos der Pantheismus, selbst der Materialismus dürfte kein Bedenken tragen, sich jene Definition anzueignen.*) Wie scharfsinnig auch noch Twesten die hergebrachte

---

bedient. Dagegen beschreibt Anselmus in seinem tiefsinnigen Monologium Gott als das höchste Gut, als summe magnum et summe bonum (cap. 2), und bemerkt im Anschlusse an die herkömmlichen Begriffsbestimmungen (cap. 3): Quare est aliquid, quod sive essentia, sive substantia, sive natura dicatur, et maximum est et summum omnium quae sunt. Hollaz (examen, 229): Deus est essentia spiritualis independens trium personarum Patris, Filii et Spiritus S.; Buddeus (comp., 112): ens perfectissimum; Baier (th. pos., 178) ens spirituale a se subsistens; Reinhard (Dogm., 87): Deus est natura necessaria, a mundo diversa, summas complexa perfectiones et ipsius mundi causa; Twesten (II, 1, 10): ens independens, ens a se, sibi ipsum sufficiens, αὐταρκες, ens necessarium. Auch die Augustana beschreibt Gott (I, 1) als una essentia divina, quae et appellatur et est Deus, die Conf. helvetica (3) als essentia vel natura per se subsistens, sibi ad omnia sufficiens, invisibilis etc. Frohschammer (a. a. O., 381 ff.) definirt Gott als Substanz.

*) Philippi (kirchl. Glaubensl. II, 22) definirt Gott als absolute Substanz, absolutes Subjekt, absolute Liebe. Wir wissen nicht, ob der Schein der Wissenschaftlichkeit mit dieser Definition gewonnen werden

Beschreibung vertheidigt haben mag*): — so ist doch bei genauerer Erwägung unverkennbar, daß nicht das Sein überhaupt, welches ja der Welt ebenfalls eignet, sondern eine besondere einzigartige Bestimmtheit des Seins: das absolute, Alles bedingende, urgründliche, urlebendige Geistsein Gottes das wesentliche Merkmal des Gottesbegriffes ist.

Daß sich Gott, wie er an sich selbst Geist ist, nun auch in seinem Worte als Geistleben geoffenbart und der Welt aus seinem ewigen Grunde kundgegeben hat: das bezeugt uns aufs eindringlichste die heilige Schrift.

Schon die alttestamentliche Schriftstelle 2 Mos. 3, 14, in welcher Gott selbst sein Wesen als absolutes Sein bezeichnet zu haben scheint, bietet bei genauerer Betrachtung einen Stützpunkt für die eben dargelegte Ansicht dar. Hätte Gott wirklich in dem Augenblicke, in welchem er dem heilsgeschichtlichen Volke sein Wesen offenbaren wollte, nichts Anderes von sich zu erkennen gegeben, als daß er sei, d. h. absolut sei, so hätte er damit gar nichts geoffenbart; denn daß dem Absoluten das Prädikat der Existenz im absoluten Sinne zukommt, das versteht sich von selbst. Eben darum sagt er nicht: ich bin das Sein (eine Substanz), sondern ich bin ich, d. h. ich bin Subjekt und zwar so völlig Subjekt, daß ich auch mein eigenes Prädikat bin, es kann von mir kein anderes Sein wesentlich ausgesagt werden, als das Sein des Selbstbewußtseins, des urgründlichen und ur-

---

soll? Was soll aber denn eigentlich mit diesem Schema ausgesagt sein? Etwa: Gott sei zuerst Substanz, dann Subjekt, endlich Liebe? Als ob Gott nicht vor Allem Subjekt, Persönlichkeit wäre! Als ob es noch eine Gottessubstanz neben dem Gottessubjekte geben könnte! Als ob die Liebe endlich etwas wäre, was über den Begriff des Subjekts zu einem dritten Höheren führte!

*) Vorl. über die Dogmatik II, 2, 9: „In der Welt ist Alles endlich und beschränkt, es ist, und ist auch nicht; ist dieses, und anderes nicht; ist vergänglich, unvollkommen; zwischen Sein und Nichtsein schwebend . . . . Alles bedingt, abhängig, zufällig; es ist durch Anderes, und würde ohne dasselbe nicht sein . . . Gott dagegen . . . ist, weil sein Sein Wesen ist.“ Frohschammer (a. a. O.): „Das göttliche Wesen als Substanz ist eine Wirklichkeit, die nicht blos als Eigenschaft eines anderen Seins existirt, sondern eine Selbstexistenz hat, in sich selbst und aus sich selbst existirt.“

ebendigen, sich in sich selbst zusammenfassenden, persönlichen Geistes. Der Gottesname Jehova (Jahve) ist daher mit Recht diejenige Bezeichnung geworden, durch welche das Verhältniß Gottes zu seinem auserwählten Volke und dessen heilsgeschichtlichen Führungen ausgedrückt wird. Denn die absolute Geistigkeit Gottes ist seine Lebendigkeit, Selbstmittheilbarkeit, Offenbarungsthätigkeit.*) Daher beginnt auch die göttliche Schöpfungsthätigkeit mit dem Wirken des Geistes; **) seinen Geist zieht Gott vom Menschen zurück, wo er ihn den Gewalten der Endlichkeit preisgeben will***); die Geister erkennen ihn als den Geist der Geister†); insbesondere erscheint

---

*) Knobel (kurzg. exeget. Handbuch, 12, 28) hat zwar noch neulich die Worte: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה erklärt: „ich bin derjenige, welcher ist, also der Seiende, wirklich Existirende." Es leuchtet ein, wie wenig damit in einem Moment von Gott gesagt wäre, wo er das Höchste von sich aussagen wollte. Aber auch Hofmann (Schriftbeweis, 2. A., I, 86) hat die Auslegung nicht gefördert, wenn er in jenen Worten den Sinn findet: Gott sei der, „welcher sein wird, weil er sein selbst ist." Er sagt ja: Ich bin ich, auch blos: ich bin in der zweiten Vershälfte (כֹּה תֹאמַר לִבְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם), nicht aber ich bin mir, ich bin mein selbst. Viel näher zur Sache Nitzsch (Art. Gott, bei Herzog a. a. O., V, 261): „In der Entwicklung: ich werde sein, der ich sein werde, liegt (eben so wie Jes. 43, 11 u. 12) als Connotat das Moment der fortschreitenden Erweisung und Offenbarung Gottes in der Beständigkeit seines Wesens, Wissens, Willens, Vermögens, oder die Einheit aller Epochen, Stufen, Arten der Offenbarungen." Man vgl. noch Ewald (Geschichte des Volkes Israel, II 145 f. und besonders 94 f.): „Der Gott nur, welcher als der Herr dieser ewigen, unsichtbaren aber Alles sichtbar tragenden Wahrheit über allem sichtbaren Geschaffenen und Veränderlichen steht, ist der reingeistige Gott: und daß nur dieser Gott, als der wahre Gott, auch der wahre Erlöser der Menschen sei, welche in ihrem Geiste seinem Geiste nicht fern bleiben, das ist der Grundgedanke, welcher damals zuerst auf der Erde sich offenbarte." Gegen die Behauptung: es finde sich die Wahrheit, daß Gott Geist sei, noch nicht im alten Testamente, richtig Hofmann, Schriftbeweis I, 58; nur Jes. 31, 3, wie er meint, beweist nicht; denn Gott und Mensch, und Fleisch und Geist bilden einfache Gegensätze.

**) 1. Mos. 1, 2, vgl. Ps. 33, 6.

***) 1. Mos. 6, 3.

†) 4. Mos. 16, 22: וַיֹּאמְרוּ אֵל אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר; ebenso 27, 16.

aber die heilige Begeisterung, z. B. der Propheten, als eine Einwirkung des göttlichen Geistes, d. h. Gottes als des Geistes *). Ueberall, wo des göttlichen Geistes im alten Testamente gedacht wird, ist derselbe zugleich als die ewig lebendige schlechthinige Ursächlichkeit gedacht, auf welche Alles, was ist, in seinem letzten Grunde zurückgeführt werden muß. Wollte hiegegen erinnert werden, daß Gottes Wirksamkeit im alten Testamente auch hin und wieder als eine nicht durch den Geist, sondern durch leibliche Funktionen, vermittelte dargestellt wird, wie z. B. von einem Angesichte und sogar einem von hinten Sichtbarwerden Gottes die Rede ist**): so hat uns Christus Joh. 4, 24 deutlich gelehrt, wie solche Bezeichnungen aufzufassen sind, und gerade an solchen Stellen bewährt es sich, daß die Schrift lediglich organisch, d. h. aus ihrem Gesammtgeiste heraus, richtig verstanden werden kann.

Christus lehrt: Gott sei Geist, d. h. dessen wirkliches Wesen bestehe darin, Geist zu sein, und eben deßhalb müsse der Mensch ihn auch auf eine dieser schlechthinigen Geistartigkeit entsprechende Weise verehren. Dieses schlechthinige Geistsein Gottes hat zu seinem Inhalte weder blos, daß Gott das vollkommene Leben ist***), noch blos, daß dessen rechte Verehrung nicht an irgend einer Aeußerlichkeit oder Bildlichkeit hafte†), sondern es ist damit gelehrt, daß Gott die reine und schlechthinige Wahrheit ist, und zwar eben darum, weil er lediglich Geist ist. Die Welt ist an und für sich noch nicht wahr; das Sichtbare ist, was in sich selbst keinen Bestand hat; wahr wird es erst, in so weit es Organ des Geistes wird. Weil nun aber Gott lediglich Geist ist, darum ist er auch lediglich wahr und die oberste Quelle aller Wahrheit. Alle Bäche der Wahrheit fließen aus dem Urgrunde des absoluten Geistwesens Gottes, das von sinnlicher Trübung und Beschränkung gar nichts an sich hat. Es ist von der größten Bedeutung, daß die Quelle aller Wahrheit und

---

*) So faßten es auch die späteren alttestamentlichen Schriftsteller auf, z. B. Sacharja 7, 12, Nehemia 9, 30.

**) 2. Mos. 33, 19—23.

***) Nitzsch, System der chr. Lehre, §. 62.

†) Hofmann. a. a. O., 69.

somit auch alles Heils Geist ist, daß es außer dem Geiste keine Wahrheit giebt, daß in der endlichen und sinnlichen Erscheinung als solcher die Wahrheit sich nicht findet. Erst von diesem Standpunkte aus wird es uns deutlich, weßhalb die Schrift den Geist als das Princip der Wahrheit betrachtet, weßhalb sie auch das Wesen Christi als Geistwesen bezeichnet, weßhalb im Geiste zu wandeln und vom Geiste sich regieren zu lassen, ihr als das höchste sittliche Ziel des Christenlebens überhaupt erscheint.*)

§. 3. Als urgründlicher Geist ist Gott zunächst absolut in sich selbst; denn der Geist ist Selbstbewußtsein: in seinem Geiste ist Gott immerdar in seinem eigenen Grunde, zugleich aber auch der Grund aller Wirklichkeit des Geistes überhaupt in dem All. Daß es nämlich dem göttlichen Geiste nicht genügen kann, lediglich in seinem eigenen Grunde zu verharren, dafür zeugt schon unser Gewissen, welches ein Bewußtsein von dem Geiste Gottes in uns ist. Im Verhältnisse zu uns und zu Allem, was überhaupt ist, hat sich vielmehr der Geist Gottes, als der aus den ewigen Tiefen seines Grundes sich mittheilende und zur Selbstmittheilung immerdar bereite, in ganz besonderer Weise kundgegeben. Und eben deßhalb, weil Gott nicht lediglich für sich, weil er für die Welt, und auch für uns sein will, hat der Apostel an der Stelle, wo er die Christen auffordert, nicht für sich selbst, sondern für die Anderen sein zu wollen, auf die Thatsache verwiesen, daß es Gottes Wesen ebenfalls ist, für Andere zu sein, und gesagt: Gott ist Liebe.**) Gott — als die absolute Liebe.

*) Man vgl. Röm. 8, 20 f., wornach die κτίσις (die geschaffene Welt) der ματαιότης unterworfen ist, und unter der δουλεία τῆς φθορᾶς steht. Sehr beachtenswerth ist die Verbindung von ἀλήθεια mit ἐν πνεύματι Joh. 4, 23 f. Der Geist ist damit deutlich als Wahrheit bezeichnet. Außerdem kommt in Betracht Gal. 5, 16 f. und 2 Cor. 3, 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. Wie treffend sagt doch Anselmus (Monologium, 28): Ille solus creator Spiritus est, et omnia creata non sunt; nec tamen omnia non sunt, quia per illum, qui solus absolute est, de nihilo aliquid facta sunt. Das ist der ächte Spiritualismus dem materialistischen Realismus Tertullians gegenüber, der übrigens stets von dem kirchlichen Bekenntniß perhorrescirt worden ist, (de carne Christi, 11): Nihil est incorporale, nisi quod non est. Und hier hilft es in der Sache selbst nichts (adv. Praxeam, 7, adv. Marcion. II, 16) den feineren göttlichen von dem gröberen menschlichen Körper zu unterscheiden.

**) 1. Joh. 4, 8.

Daß es zu dem Wesen Gottes gehört, Liebe zu sein, das erfahren wir allerdings nicht erst vom Apostel Johannes, sondern die Geschichte des alten Bundes ist bereits Offenbarungsgeschichte der göttlichen Liebe. Daß überhaupt eine Welt, und noch mehr, daß eine durch sich selbst gottwidrig bestimmte Welt, am meisten aber, daß ihrer gottwidrigen Selbstbestimmung ungeachtet in derselben noch Gemeinschaft mit Gott und eine Gemeinde Gottes ist: das ist offenbare Kundgebung göttlicher Liebe. Daß Gott die Welt geliebt habe, hat auch Christus mit seinem Munde wie mit seinem Leben, mit seinem Wirken wie mit seinem Leiden und Sterben, bezeugt. Johannes sagt jedoch nicht blos, daß Gott die Welt liebe; Lieben ist nicht blos ein Prädikat, welches dem Subjekte Gott zukommen soll, sondern die Liebe bildet ebenso wie der Geist in jener Stelle das Subjekt, d. h. das Wesen Gottes.*) Ein Prädikat kann aufhören, ohne daß das Subjekt aufhörte; eine Subjektbestimmtheit des Wesens kann nicht aufhören, ohne daß der Träger derselben mit ein Ende nähme. Wenn Gott wesentlich die Liebe ist, dann gehört es zu seinem Wesen, daß auch noch Anderes durch ihn sei als er selbst. Die Frage, ob Gott auch hätte ohne Welt sein, d. h. ob er in Gemäßheit seines Wesens ewig an sich selbst hätte die Genüge haben können, läßt sich daher schon an diesem Punkte beantworten. Zwar liegt den Bestimmungen der älteren Dogmatiker, vermöge welcher sie Gott Selbstgenügsamkeit zuschreiben, eine nicht zu übersehende Wahrheit zu Grunde**). Irgend ein Bedürfniß

---

*) Den nothwendigen Zusammenhang zwischen: Gott ist die Liebe und: Gott ist Geist hat auch Schmid (Bibl. Th. des N. T. I, 140) erkannt, wenn er sagt: „Der Vaterbegriff schließt den Begriff der Liebe in sich ein, und der Begriff des Geistes ist ihre Voraussetzung.“ Nitzsch treffend (über die wesentl. Dreieinigkeit Gottes, Stud. u. Krit. 1841, 337): „Ich habe nicht an eine Eigenschaft (Gottes) gedacht, wenn ich die Liebe dachte. Die Schrift sagt nicht: Gott ist die Macht, sondern er ist allmächtig; sie sagt aber auch nicht: er ist liebreich, liebevoll, sondern: Er ist die Liebe. So habe ich einen positiven Grund, das göttliche Wesen oder das göttliche Leben die Liebe zu nennen.“

**) Von den älteren Dogmatikern wurde Gott die Eigenschaft der beatitudo oder perfectio zugeschrieben; z. B. bei Hollaz (examen, 254) als attributum, per quod Deus non tantum ab omnibus malis liber est, sed

nach Dem, was nicht Gott ist, so daß er durch dasselbe sich wesentlich bereichern könnte, kann der absolute Geist, der schlechthin die Wahrheit ist, nicht haben. In dieser Beziehung wird es bei dem tiefsinnigen Worte des Anselmus von Canterbury sein Verbleiben haben, daß Gott selbst Niemandes, daß seiner dagegen Alles bedürftig ist.*) Nun ist aber die Liebe ihrem Wesen nach auch nicht ein Bedürfniß nach Anderem; jedes Bedürfniß ist vielmehr das Gegentheil der Liebe, d. h. eine feinere oder gröbere Form des Egoismus. Die Liebe ist die Bestimmung des eigenen Wesens für Andere, nicht aber die Bestimmung Anderer, für das eigene Wesen zu sein; sie ist an sich bedürfnißlose Selbstmittheilung des eigenen Wesens an das Fremde. Wenn daher Gott die absolute Liebe ist: so muß vermöge derselben seinem Wesen schlechthin die Selbstbestimmung innewohnen, die unendliche Fülle seines Personlebens nicht in seinem eigenen Grunde, lediglich für sich selbst, zu behalten, sondern mitzutheilen.

Die Frage: ob Gott ohne Welt hätte sein können, erledigt sich mithin aus der Wesensbestimmtheit Gottes selbst. Es zeugt nicht gerade von tieferem Einblicke in die letztere, wenn jene Frage ohne Weiteres mit der Bemerkung bejaht wird, daß die göttliche Liebe in „der ewigen Zeugung des Sohnes" ihre absolute Befriedigung gefunden, und daß der Sohn allein ein ebenbürtiges Objekt für die göttliche Liebe sei. **) Wie wir auch die ewige Zeugung des Sohnes uns vorstellen mögen — eine Vorstellung, auf welche vorläufig noch nicht näher eingegangen werden kann — so viel ist sicher, daß die göttliche Liebe an keiner Stelle der Schrift in der ewigen Liebe des Vaters zum Sohne sich erschöpfend gedacht wird. Während einmal da, wo Christus die Liebe des Vaters zu ihm am entschiedensten aussagt, diese Aussage mit der Liebe Gottes zur Welt in die innigste Ver-

---

etiam omnibus bonis cumulatissime affluit, sibique ipsi plenissime sufficit; bei Baier (th. pos., 212): perfectus dicitur Deus absolutus in se.

*) Proslogium, 22: Tu tibi omnino sufficiens, et nullo indigens; quo omnia indigent, ut sint, et ut bene sint.

**) Philippi, kirchl. Glaubenslehre, II, 228 f.

bindung gebracht wird*), so ist es ein anderes Mal erst der in der Zeit um der Welt willen bewährte Gehorsam Christi bis in den Tod am Kreuze, durch welchen er sich selbst die höchste Liebe des Vaters und seine ewige Herrlichkeit erwirbt**). Wäre doch in Wirklichkeit die Liebe Gottes lediglich zum Sohne auch lediglich absolute göttliche Selbstliebe. So sehr nun die Selbstliebe eine berechtigte Stelle in der Liebe überhaupt hat, so kann doch der volle Inhalt dieser an jener sich nicht erschöpfen. Die blose Selbstliebe ist die selbstische Liebe, und erst dadurch, daß die Selbstliebe auf der Liebe zu den Andern ruht, erhält sie ihre wahre Berechtigung. Ist nun Gott Liebe im absoluten Sinne des Wortes: so kann seine Liebe auch nicht blos absolute Selbstliebe sein; es muß vielmehr zum Wesen Gottes gehören, auch für das, was nicht mehr er selbst ist, sein, die unerschöpfliche Fülle und den unausdenkbaren Grund seines Wesens aus sich heraussetzen, und in unendlicher Selbstoffenbarung den unveränderlichen Reichthum seines Geistes auch Andere, als er selbst ist, zum Genusse darbieten zu wollen. So gewiß das Wesen der göttlichen Liebe nicht darin besteht, daß Gott zu seiner Selbstergänzung eines Andern bedarf, eben so wenig besteht es darin, daß Gott seine unendliche persönliche Herrlichkeit, die Anselmus so ergreifend ***) und noch ergreifender die heilige Schrift schildert†), in sich selbst verschließt. Nur darin kann es bestehen, daß er Anderen, als er selbst ist, die Theilnahme daran ermöglicht.

Da nun aber Gott, seinem Wesen zufolge, absoluter Geist ist, so kann auch seine absolute Liebe, als seine Wesensbestimmung, seine ewige Fülle Anderen zu offenbaren, nur das Wesen

---

*) Man vgl. insbesondere Joh. 5, 20: *Ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ*, und Joh. 17, 23: *Ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας.*

**) Phil. 2, 6—11.

***) Proslogium, c. 18: Certe vita es, sapientia es, veritas es, bonitas es, bonitudo es, aeternitas es, et omne verum bonum es . . . . vita, et sapientia, et reliqua non sunt partes tui, sed omnia sunt unum, et unum quodque bonum est totum quod est, et quod sunt reliqua omnia.

†) Ps. 103, Ps. 102, Hiob 37, 14—24.

des Geistes an sich tragen. Nun ist das Wesen der Welt ein Anderes, als das Wesen Gottes; denn die Welt ist als solche nicht Geist. Darum muß das Wesen der göttlichen Liebe darin seinen wahren Zielpunkt finden, daß die Welt durch dieselbe Geist, und zwar ein möglichst vollkommenes Organ des göttlichen Geistes, wird *). Ist einmal Gott als absoluter Geist und absolute Liebe erkannt: dann ist in dieser Erkenntniß zugleich die Thatsache verbürgt, daß Aufgabe und Ziel der Welt: Offenbarung der göttlichen Liebe in der Form des Geistlebens sein muß.

§. 4. Weil Gott seinem Wesen nach absoluter Geist und absolute Liebe ist — darum ist er auch nothwendig noch ein Drittes — der absolut Gute. Bekanntlich hat Jesus die Anrede „guter Lehrer" mit dem Bemerken zurückgewiesen: nur einer sei gut: Gott. Wie wir uns auch das Verhältniß dieses Wortes zur Dignität der Person Christi denken mögen: so viel ist sicher, daß Jesus mit demselben aussagen will: die absolute Güte, d. h. die Vollkommenheit im Gutsein, sei eine Wesensbestimmtheit Gottes.**) Nicht in dem Sinne jedoch kann Jesus dieses Wort gemeint haben, — Gott die absolute Güte.

*) Nitzsch treffend (System, §. 63): „Daß er Werke wirket, Welten schaffet und Bewußtsein im Dasein, hat seinen Grund nicht in der Unendlichkeit als solcher, sondern in der Liebe des unendlich persönlichen Wesens." Martensen (die chr. Dogmatik, §. 5): „Wenn man sagen kann, daß Gott die Welt schafft, um ein Bedürfniß in sich selbst zu befriedigen, so muß dies zufolge des Begriffs der Liebe so verstanden werden, daß dieser Mangel ebenso sehr ein Ueberfluß ist." Zu §. 51 nimmt Martensen ein doppeltes Leben in Gott an „ein Leben in sich selber in unverdunkeltem Frieden und Selbstgenügsamkeit" und „ein Leben um und mit seiner Schöpfung." Eigenthümlich findet sich dieser Gedanke von J. Böhm behandelt (Theosophische Sendschreiben 47, 4): „In Gott sind alle Wesen nur ein Wesen als ein ewig Ein, das ewige einige Gute, welches ewige Eine ihm ohne Schiedlichkeit nicht offenbar wäre. Darum hat sich dasselbe aus sich selber ausgehaucht u. s. w." Hier ist allerdings ein Bedürfniß Gottes nach der Welt behauptet, wie wir es vom Standpunkte des Gewissens und des göttlichen Wortes aus läugnen müssen.

**) Matth. 19, 17; Marc. 10, 18; Luc. 18, 19. Auch wenn wir mit Tischendorf den kürzeren Text εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός bei Matthäus für den ursprünglichen halten, ist der Sinn bei allen Synoptikern doch derselbe. Vgl. noch Ullmann (die Sündlosigkeit Jesu, 6. A., 193 f.) und Jul. Müller (die Lehre von der Sünde, 1, 144 f.) zu der Stelle.

daß Gott damit als der lediglich in sich ethisch Vollkommene bezeichnet werden sollte. In dem Zusammenhange, in welchem Jesus Gott einzigartig gut nennt, kann an die unbedingte Abgezogenheit Gottes von der Welt schon deßhalb nicht gedacht werden, weil Jesus den unbesonnenen Fragesteller darauf aufmerksam machen will, daß das Sittengesetz ein Abbild der absoluten Güte Gottes ist, daß mithin Gott, als oberster Quellpunkt des sittlichen Geistes, der unbedingt Gute ist für die Welt. Wenn aber Gott allein wesentlich gut ist: dann ergiebt sich hieraus, daß sein Geist und seine Liebe die Urquellen alles des Guten sind, was in der Welt ist. Der Geist ist der Grund, die Liebe die Kraft des Guten, und das Gute selbst ist der höchste und letzte Zweck der Welt.

Ein nothwendiges Ergebniß unserer bisherigen Ausführung ist nun aber, daß das Wesen Gottes nicht in einem einfachen Begriffe sich darstellen läßt, und daß eine Bezeichnung dasselbe nicht zu erschöpfen vermag. Man kann zwar wohl mit Nitzsch sagen: „Gott — ist Gott"*), und es ist das Höchste, was überhaupt von Gott ausgesagt werden kann; allein in der Dogmatik kommt es darauf an, das, was in jenem Identitätssatze implicirt liegt, zu expliciren. Wenn Oetinger Gott als das „absolute Leben" beschrieb**), so hatte er damit im Wesentlichen das Rechte getroffen; und wenn Christus von dem Vater sagt, daß derselbe das Leben in sich selbst habe***): so hat er damit auch der Dogmatik es als ihren Beruf gezeigt, Gott in seiner Lebendigkeit aufzuzeigen, nicht blos als den obersten Heilsbegriff, sondern als die Allem, was ist, zu Grunde liegende oberste Heilsthatsache. Den lebendigen Gott — einen anderen giebt es nicht — haben wir nun auch in den vorhergehenden Untersuchungen beschrieben. Gott als der absolute Geist, die absolute Liebe und die absolute Güte ist — der lebendige Gott, das absolute Leben. Alles wahre Leben ist nun aber Bewegung innerhalb der Ruhe, Selbst-

*) Bei Herzog a. a. O., V, 257.

**) Hamberger, die Theologie aus der Idee des Lebens, 109: „Bei Vergleichung der Eigenschaften des erschaffenen mit dem unerschaffenen Leben würden sie (die Philosophen) erkennen, daß Gott das höchste, von aller Unvollkommenheit losgeschälte Leben sei."

***) Joh. 5, 26: ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ. Schon im alten Testamente heißt daher Gott, Dan. 12, 7: חֵי־הָעוֹלָם.

bethätigung innerhalb der Selbstzusammenfassung. Als das absolute Leben ruht Gott wohl im tiefsten Grunde in sich selbst, in seinem eigenen Geiste, der die Quelle und die Fülle alles Geistes in sich schließt, und er ist demnach der absolute Grund. Aber der göttliche Geist ist auch zugleich die absolute Bewegung. Wie er in sich selbst stetig ruht, so wirkt er auch aus sich selbst unaufhörlich heraus, so daß er eben deßhalb der Grund von Allem ist, weil nichts ist, das nicht von ihm und durch ihn wäre*). Dadurch aber, daß der göttliche Geist absolute Liebe ist, ist er in der absoluten Bewegung oder in seiner absoluten Lebendigkeit zugleich Bewegung nach einem Anderen hin, welchem er sich selbst aus seinem eigenen Grunde mittheilt, d. h. Bewegung aus sich selbst heraus, mit der Absicht, auch in einem Anderen zu sein. Allerdings kann Gott, seinem Wesen nach, nicht in der Art aus sich selbst herausgehen, daß er in ein Anderes überginge, und sein eigenes Wesen dadurch aufhöbe. Da er lediglich sein eigener Grund ist; da es nichts giebt, wovon er abhängen, da er die volle Befriedigung nur in sich selbst finden kann, weil er der allein vollkommen Gute ist: so bezieht er sich selbst und alles Andere zuletzt immer wieder auf sich selbst, sein eigenes Wesen, zurück, und setzt sich selbst in Allem, was außer ihm existirt, als den letzten zu erreichenden Zweck. Eben darin nun aber, daß er aus dem innersten Grunde seines Wesens liebend sich selbst mittheilt und in dieser seiner Selbstmittheilung doch lediglich sein eigenes Wesen, als das vollkommene Gute, will: in dieser unbedingten Selbstbewegung seiner Liebe, aus welcher er sich im tiefsten Grunde seines Wesens stets wieder zur absoluten Ruhe seiner ewigen urgründlichen Vollkommenheit zusammenschließt: ist er der wahrhaft lebendige, sich selbst offenbarende und in seiner Selbstmittheilung doch stetig in sich selbst verharrende, persönliche Gott.

§. 5. So sehr uns nunmehr — wie wir eben dargethan haben — unser Gewissen bezeugt, daß es im Wesen Gottes be- Die vier göttlichen Grundmerkmale.

*) Richtig sagt Schmid (Bibl. Theol. des neuen Testamentes 1, 131): „Gott hält keine Ruhe, als wäre in ihm eine Ruhe ohne Thätigkeit und umgekehrt. Beides ist in ihm zusammen, und er ist eben daher beständig wirksam und thätig, ohne dadurch ruhebedürftig zu werden."

gründet ist, sich selbst zu offenbaren, und daß Gott somit in Gemäßheit seines Wesens ein urgründliches Verhalten hat, und so richtig es ist, daß der Begriff Gott ohne den Begriff Welt nicht wirklich vollzogen werden kann: eben so sehr bezeugt uns auch unser Gewissen und eben so richtig ist es, daß Gott von der Welt sich schlechthin selbst unterscheidet. Wie daher unser Heil einerseits in dem absoluten Verhalten Gottes zur Welt begründet ist, eben so sehr ist es andererseits in der absoluten Selbstunterscheidung Gottes von der Welt begründet. Auf die bis jetzt noch nicht erörterte Frage, was Welt ist, antwortet uns zunächst das Gewissen: Alles, was ist, und doch nicht Gott ist*), und noch bestimmter: Alles, was außer dem absoluten Geiste, der absoluten Liebe und Güte ist. Das Wesen der Welt ist an eben so bestimmten Merkmalen, als das Wesen Gottes erkennbar. Wie die Grundbestimmtheit Gottes absolute Geistigkeit, so ist die Grundbestimmtheit der Welt relative Geistigkeit, oder Geistigkeit in der Form der Materialität. Wie Gott als absoluter Geist auch absolut unsichtbar und undarstellbar ist**): so ist dagegen die Welt, als blos relativ geistartig, sichtbar und abbildlich***). Mit dem letzteren Merkmale ist zugleich dasjenige der Endlichkeit überhaupt gegeben, und in Folge dieser fällt der Begriff der Welt unter die vierfache Kategorie des Raumes, der

---

*) Nitzsch (System, §. 85) treffend: „In jedem Momente des christlichen Begriffs von Gott liegt eine Beziehung auf ein Sein, das nicht Gott ist, sondern von ihm und für ihn."

**) Joh. 1, 18; 1. Joh. 4, 12; dahin gehört auch die Bezeichnung, daß Gott Licht ist 1. Joh. 1, 5, da die Materie mit dem Schatten verglichen werden kann, 1. Tim. 6, 16. Doch auch schon im alten Testamente wird die Unsichtbarkeit Gottes entschieden gelehrt; daher das Verbot seiner Abbildung, 2. Mos. 20, 4; Jesaj. 44, 6 f Nicht einmal die „Herrlichkeit" Gottes kann ein Mensch schauen; er muß sterben, wenn er's thut, 2. Mos. 33, 20.

***) Für den Begriff „Welt" hat das alte Testament keinen entsprechenden Ausdruck. Die Welt ist ihm Himmel und Erde 1. Mos. 1, 1, oder jenseitige und diesseitige Offenbarungsform Gottes. Das neue Testament hat dagegen für jenen Begriff die drei Ausdrücke *κτίσις*, *κόσμος* und *αἰών*, den ersten für die Weltschöpfung, den zweiten für die Weltordnung, den dritten für die Weltentwicklung. Die Welt heißt wegen ihrer Sichtbarkeit 2. Cor. 4, 18 geradezu *τὰ βλεπόμενα*.

Zeit, der Form und der Zahl: d. h. die Dinge dieser Welt sind der Natur der Sache nach an einem bestimmten Orte, in einer bestimmten Aufeinanderfolge, in einer bestimmten Begrenzung und in einer bestimmten Menge vorhanden.

Gott unterscheidet sich dadurch wesentlich von der Welt, daß diese vier Kategorien auf sein Wesen keine Anwendung finden können, und es kommen ihm daher im Gegensatze zu jenen Kategorien vier Grundmerkmale zu, welche eben so sehr durch unser Gewissen, als das Wort Gottes und das kirchliche Bekenntniß von ihm bezeugt sind: die Unermeßlichkeit in Betreff der Kategorie des Raumes, die Ewigkeit in Betreff der Kategorie der Zeit, die Unveränderlichkeit in Betreff der Kategorie der Form und die Einheit und Einzigkeit in Betreff der Kategorie der Zahl.

Diese Grundmerkmale sind nicht etwa, wie die ältere Dogmatik sie auffaßte, Eigenschaften Gottes, nicht Aeußerungen oder Bethätigungen, sondern immanente, wenn auch blos formale, Bestimmtheiten des göttlichen Wesens, wie dasselbe in seinem Grundunterschiede von der Welt an sich ist.

Vermöge seiner Unermeßlichkeit ist Gott der absolut Ueberräumliche in der Art, daß der Raum ihn niemals in sich begreifen, und daß in keiner Weise von ihm gesagt werden kann: er befinde sich an einem Orte räumlich eingeschlossen *). Es wird durch dieses Merkmal also jede Lokalisirung des göttlichen Wesens von Gott abgewehrt, und derselbe in einer Weise von der Welt unterschieden, welche gegenüber dem Bestreben, das Göttliche zu verendlichen, mit der Unendlichkeit Gottes vollen Ernst macht. Unstreitig fließt dieses Merkmal schon nothwendig aus dem Wesen des Geistes. Der Geist als solcher ist unräumlich; der göttliche als der absolute Geist deßhalb schlechthin unräumlich. Jede Lokalisirung Gottes ist eine Läugnung seiner unbedingten Geistigkeit, somit eine Verläugnung seines Grundwesens selbst. Ist es den kirchlichen Dogmatikern in der Regel nicht recht gelungen, das Merkmal der göttlichen Unermeßlichkeit von der Eigenschaft der Allgegenwart zu unterscheiden: so lag der Grund hiervon darin, daß sie übersahen, wie die Unermeßlichkeit Gottes als solche an sich

*) Mit Beziehung auf Nitzsch (System, §. 67).

noch keine Gegenwart ist, indem mit ihr keinerlei Bezogenheit, sondern nur ein Unterschied Gottes, im Verhältnisse zur Welt ausgesagt wird. Sie ist unbedingte Raumlosigkeit, schlechthinige Negation jedes Irgendwoseins. Da nun Gott die oberste Grundthatsache des Heils ist: so folgt aus seiner Unermeßlichkeit, daß das Heil niemals an irgend eine Räumlichkeit geknüpft werden kann. In diesem Falle würde es ja an Etwas geknüpft, was nicht Gott selbst ist*).

Wie das Merkmal der Unermeßlichkeit, so fließt aus der Grundthatsache des absoluten Geistwesens Gottes auch dasjenige der Ewigkeit, vermöge welcher Gott der absolut Ueberzeitliche ist in der Art, daß die Zeit ihn in keiner Weise in sich begreifen, und daß niemals von ihm gesagt werden kann: er befinde sich irgendwo in einen bestimmten Zeitpunkt eingegrenzt. Die neuere Dogmatik pflegt in der Regel die Ewigkeit nicht als Grundmerkmal, sondern als Eigenschaft Gottes darzustellen, was mit dem Bestreben zusammenhängt, das göttliche Wesen nicht anders als wirksam in der Welt zu denken, weßhalb denn Schleiermacher die Ewigkeit als die mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende „schlechthin zeitlose Ursächlichkeit Gottes" beschrieben hat**). Allein, daß Gott die Zeit bedingt, oder, wie

---

*) Quenstedt (Syst. theol., 288) beschreibt die immensitas als ubietas Dei interminabilis, qua Deus non potest non essentia sua ubique esse. Aehnlich Hollaz (examen, 251): immensitas est attributum divinum, secundum quod essentia Dei nullis locorum terminis circumscribi potest, sed ubique existere intelligitur, weßhalb als consequens immediatum der Unermeßlichkeit die potentia illocaliter adessendi omnibus omnino ubi angegeben und dieselbe auch geradezu als omnipraesentia essentialis beschrieben wird. Der Fehler, welcher den ältern Bestimmungen überhaupt zu Grunde liegt, ist, daß sie Metaphysisches über Gott aussagen wollen, anstatt Heilsaussagen zu enthalten. Vgl. 1. Kön. 8, 27; Ps. 139, 7 f., in welchen beiden Stellen die Idee der göttlichen Unermeßlichkeit aus der Tiefe des Heilsbewußtseins heraus ausgesprochen ist, an der ersteren in Abwehr gegen die herabwürdigende Vorstellung, daß der Gottesdienst an das Tempelhaus gebunden sei, daß Gott nicht größer sei, als das menschengemachte Gebäude, in der letzteren in Abwehr gegen die falsche Beruhigung, als ob es für Gott irgend welche Schranken gäbe, hinter denen der Mensch mit seinem bösen Gewissen sich zu bergen vermöchte.

**) Der chr. Glaube, §. 52.

Ammon es ausdrückt, principium temporis ist*), das ist eine Thatsache, welche nicht aus seiner Bestimmtheit als der Ewige, sondern aus der Absolutheit seines Grundes überhaupt entspringt, wornach er die absolute Ursächlichkeit alles dessen was ist, und also auch der Zeit, ist. Wenn die Vorstellung, daß Gott als Ewiger Schöpfer der Zeit sei, aus 1 Tim. 1, 17 auch biblisch hat begründet werden wollen: so kann die Bezeichnung „König der Aeonen" von Gott jedenfalls niemals so viel als „König der Ewigkeiten" heißen, und auch der letztere Begriff wäre noch nicht gleichbedeutend mit dem Satze, daß er die Zeit vermittelst der Eigenschaft der Ewigkeit hervorgebracht habe**). Auch Augustinus, wenn er Gott conditor saeculorum und operator omnium temporum nennt***), will damit denselben nicht als ewigen bezeichnen; denn wo er die Ewigkeit beschreiben will, beschreibt er sie in der Regel als Zeitlosigkeit†). Die älteren kirchlichen Dogmatiker haben im Allge-

---

*) So auch Hase (Ev. Dogmatik, 130): Gott sei ewig, wiefern er, durch die Zeit nicht beschränkt, sie selbst als die Form alles Endlichen gesetzt habe. Aehnlich Nitzsch: „Gott ist ewig, d. h. nicht allein von der Zeitfolge und zeitlichen Schranke des Seins ausgenommen, sondern auch die wirkende Ursache der Zeit und der zeitlichen Dinge" (System, §. 68). Vgl. Ammon Summa theol., ed. 4, 120.

**) Vgl. Huther (Meyer's krit. ex. Com. über das N. T.) zu der Stelle.

***) Confess. 11, 13.

†) De trinitate, 4, 21: In sua quippe substantia, qua sunt tria unum, sunt Pater et Filius et Spiritus S., nullo temporali motu super omnem creaturam, idipsum sine ullis intervallis temporum vel locorum. Eigenthümlich, daß er in der Auslegung zum 91. Psalm die Ewigkeit ipsa Dei substantia nennt, qua nihil habet mutabile: ibi nihil est praeteritum, quasi jam non sit, nihil futurum, quasi jam nondum sit, sed non est ibi nisi est, non est ibi fuit et erit, quia et quod fuit jam non est et quod erit, nondum est, sed quidquid ibi est, non nisi est. Auch die Definitionen des Boethius (de consolat. phil. V, 6) aeternitas = interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio und der Scholastiker, z. B. des Thomas von Aquino, der (Summa th., I, 10, 1) an Boethius vozüglich tadelt, daß seine Definition einen blos negativen Charakter habe, und die Ewigkeit definirt als principio et fine carens und quod successione caret tota simul existens, und von Gott aussagt: non solum aeternus est, sed etiam est sua aeternitas, gehen nicht über den Begriff der Zeitlosigkeit hinaus. Vgl. die Schrift: Ps. 90, 2 f., *αἰώνιος θεός* Röm. 16, 26, Apok. 1, 8 *Τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ — ὁ ὢν ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*. S. auch Jes. 41, 4 und sonst:
יְהוָה רִאשׁוֹן וְאֶת־אַחֲרֹנִים אֲנִי־הוּא

meinen an dieser Beschreibung festgehalten*), und Schleiermacher will blos solche Erklärungen als unangemessen verwerfen, welche die Schranken der Zeit, nicht die Zeit selbst, für Gott aufheben**). In ganz genügender Weise ist das Merkmal der Ewigkeit nur aus dem Wesen des göttlichen Geistes selbst zu erklären. Der Geist, als solcher überhaupt, gehört nicht der Zeit an; er ist unendlich in sich; was der Zeit angehört, ist das was am Geiste, was aber er nicht selbst ist, d. h. was dem Wechsel unterworfen entsteht, wird, vergeht. Da nun aber Gott absoluter Geist ist, so kann die Zeit auch nicht einmal an ihm sein; er ist schlechthin zeitlos. Der Begriff des Werdens ist daher vom Begriff Gottes durchaus ausgeschlossen, und sagen: Gott sei etwas geworden, ist eine contradictio in adjecto. Zu dem Werdenden verhält sich Gott vielmehr stets als der wesentlich unbedingt sich gleich bleibende, ja, eben darum ist Gott die vollkommene Heilsquelle, weil er in seinem Wesen absolut unabhängig von der Aufeinanderfolge wechselnder Zeitverhältnisse ist***). Jeder Versuch, das göttliche Heil in einem bestimmten Zeitpunkte zu begrenzen, müßte daher als eine Verläugnung des göttlichen Wesens selbst betrachtet werden; das Heil ist an und für sich ewig wie Gott und deßhalb unendlich reicher, als irgend eine zeitliche Erscheinung desselben.

Mit dem göttlichen Grundmerkmale der Ewigkeit steht dasjenige der Unveränderlichkeit im genauesten Zusammenhange. Unter den vier Grundmerkmalen Gottes ist schon von den alten Lehrern keines, und zwar zunächst im wesentlichen Widerspruche gegen die

---

*) J. Gerhard (Loc. th., II, 103): Deus dicitur aeternus, utpote qui nec principium, nec successionem, nec finem habet, qui merus et perfectus actus est, omnis potentiae passivae, omnis successionis, omnis compositionis expers, cujus esse est ens semper stans, quod nunquam progreditur in ens fluens, cujus simplex essentia omnem successionem prioris et posterioris, praeteriti et futuri excludit. Hollaz (examen, 248), mehr im Anschlusse an Boethius: aeternitas est interminabilis et permanens essentiae divinae duratio.

**) Der chr. Glaube, §. 52, 2. Röm. 1, 20 ist nicht Bezeichnung der göttlichen Ewigkeit, sondern der Allmacht, die als absolute, also ewige, nicht zeitlich zu denken ist.

***) Jac. 1, 17, wo Gott *πατὴρ τῶν φώτων, παρ᾽ ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα* heißt, im alten Test. Jes. 40, 28 אֱלֹהֵי עוֹלָם.

polytheistischen Göttermetamorphosen, entschiedener ausgebildet und energischer festgehalten worden, als gerade dieses. Augustinus hat auch hier den rechten Punkt getroffen, wenn er davon ausging, daß nur das in sich selbst Unwandelbare wirklich sei, daß dagegen an dem Wandelbaren noch immer, wenigstens zum Theil, das Nichtsein hafte*). Wie könnte von Gott das absolute Heil mit unerschütterlicher Gewißheit erwartet werden, wenn er einmal Dieses und das andere Mal wieder etwas Anderes, also auch möglicherweise etwas werden könnte, was nicht mehr das Heil wäre? Dennoch ist auch erklärlich, daß gerade dieses Merkmal des göttlichen Wesens sehr verschiedentlich aufgefaßt worden ist, und bis auf die neueste Zeit öfters zu dogmatischen Controversen Veranlassung gegeben hat. Schon Anselmus hat sich nicht verbergen können, daß es nach dem christlichen Dogma den Anschein habe, als ob Gott veränderlich sei?**) Die orthodoxe Scholastik, die es sich bisweilen beigehen ließ, das Widersprechende in naiver Gedanken-

*) Daß Gott ἀτρέπτως und ἀναλλοιώτως sei, hatten schon Pseudo-Justinus Theophilus von Antiochien und Andere gelehrt. Vgl. des ersteren responsiones ad orthod. qu. 51 und Theoph. ad Autol. I, 3. Augustinus erinnert de Trinitate, prooemium, daß das menschliche Herz sich multa figmenta von Gott zurecht mache, und fleht Gott an, ihn vor solchen zu bewahren. Dann sagt er von der divinitas: quam in tantum, licet mutabilis, haurio, in quantum in ea nihil mutabile video, nec locis et temporibus. — Omnino enim dei essentia, qua est, nihil mutabile habet nec in aeternitate, nec in veritate, nec in voluntate, quia aeterna ibi est veritas et aeterna caritas. IV, 1: Ubi aut nec fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt, et omnia vita fuit, et omnia unum sunt, et magis unum est, et una vita est. V, 21 erörtert er die Frage, ob Gott etwas accidere könne, und erwiedert darauf: Deo aliquid ejusmodi accidere non potest, et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est. Quod enim mutat, non servat ipsum esse, et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse, ac per hoc illud solum, quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit, quod verissime dicatur esse.

**) Monologium, 25: Sed haec essentia . . . . nonne est aliquando a se diversa, vel accidentaliter? Verum quomodo est summe incommutabilis, si per accidentia potest, non dicam esse, sed vel intelligi variabilis? Et e contra quomodo non est particeps accidentis, cum et hoc ipsum, quod major est omnibus aliis naturis et quod illis dissimilis est, illi videatur accidere?

unbestimmtheit zusammenzudenken, sprach den Grundsatz der göttlichen Unveränderlichkeit zwar auf das Schärfste aus, ließ aber doch Gott ohne alles Bedenken Mensch werden*). Die Lehre von der Menschwerdung Gottes hinderte die älteren Dogmatiker so wenig, in den schroffsten Formeln die Lehre von der göttlichen Unveränderlichkeit auszusprechen, daß noch neuerlich Dorner sehr richtig auf den deistischen Ansatz, welcher dadurch in die christliche Gotteslehre eindrang, aufmerksam gemacht hat**), und es war unstreitig ein Bedürfniß nach Anerkennung größerer Gotteslebendigkeit, welches Socinianer und Arminianer bis zu einem Versuche der Verendlichung Gottes in seinen Eigenschaften hindrängte***). Ein Problem, welchem die kirchliche Orthodoxie mit einer gewissen Vornehmheit sich entzog, hat auch hier die Heterodoxie ernstlich zu lösen sich bemüht. Wer in Betreff dieses Punktes die Erörterung des Arminius, der die wesentliche Unveränderlichkeit Gottes entschieden betont, und dagegen nur darauf bedacht ist, den Uebergang des göttlichen, an sich unveränderlichen, Wesens, in die Sphäre des endlichen Wirkens vorstellbar zu machen, Gott gleichsam aus der Region abstrakter Ueberzeitlichkeit in den Kreis heilsgeschichtlicher Wirklichkeit eintreten zu lassen, einer genaueren Prüfung unterzieht, wird sich des Eindruckes nicht erwehren, daß sein Bestreben in der That nur darauf gerichtet war, den Begriff der göttlichen Persönlichkeit, d. h. der absoluten Freiheit, zu retten und die

---

*) J. Gerhard nimmt die Möglichkeit einer fünfartigen Veränderung an, quoad existentiam, locum, accidentia, cognitionem intellectus, propositum voluntatis und erklärt (Loc. th., II, 110): Nullo horum modorum Deus mutatur. Hollaz (examen, 252) nennt die Unveränderlichkeit dasjenige attributum Dei, per quod ille nulli, neque physicae, neque morali mutationi obnoxius est. Auf den von den Socinianern erhobenen Einwurf, daß bei der Menschwerdung eine wirkliche Veränderung mit Gott vorgehe, half man sich orthodoxerseits mit Scholastik, mit der Lehre von der communicatio idiomatum, so daß man bei der Incarnation nur etwas mit dem Menschen, mit der göttlichen Hypostase gar nichts vorgehen ließ.

**) Jahrbücher für deutsche Theologie II, 3, 472 ff.

***) Fock, der Socinianismus, Abth. 2, 453. Der Rakow'sche Katechismus (die zweite von J. Crell und Schlichting besorgte Ausgabe vom Jahre 1659 ist mir zur Hand) zählt die Unveränderlichkeit unter den göttlichen Eigenschaften nicht auf.

Kluft zwischen dem ewigen Grunde der Welt und dieser selbst möglichst zu überbrücken*).

Kühner und minder vorsichtig hat unstreitig C. Vorstius jenes Bedürfniß zu befriedigen gesucht; und doch wäre mit der Behauptung, daß er geradezu die „Veränderlichkeit" Gottes gelehrt habe**), viel zu viel behauptet. Auch seine Ab-

---

*) Arminius (Opera, Frankfurter A., 279 f.) theilt die Gotteslehre ein in die Lehre von der Natur und vom Leben Gottes. Während Gott seiner Natur nach absolut ist (haec essentia, ut ipsa pura est ab omni compositione, ita et in nullius rei compositionem venire potest); so ist er dagegen nach seinem Leben der geschöpflichen Welt verwandt (vitam — Deo competere, non solum evidens est natura sua, sed et omnibus aliquem Dei conceptum habentibus, per se notum . . . Quum enim quidquid praeter Deum est a Deo sit, necesse est, quum in creaturis multa sint, quae vitam habent, etiam Deo vitam tribui. Primo actu ist Gott ipse vita, secundo actu aber vivificans. Daß diese Beschreibung, trotz ihrer Gefahr, zur Verendlichung Gottes zu führen, dennoch der herkömmlichen scholastischen vorzuziehen sei, leuchtet ein.

**) Man vgl. in C. Vorstius tractatus theologicus de Deo, sive de natura et attributis Dei, 1610, insbesondere 193—225. Daß Gott in seinem Wesen unveränderlich sei, das wiederholt er öfters auf's stärkste, z. B. 193: Primum igitur respectu substantiae Deum non mutari, patet ex eo quod Deus ἀθάνατος καὶ ἄφθαρτος in S. litteris appellatur. . . . Et sane idcirco in qualitatibus (also auch in den Eigenschaften) mutari Deus non potest, quia substantiam, seu naturam habet omnino inconvertibilem. Idem statuendum est Dei mutatione respectu quantitatis. Dagegen nennt er die Behauptung, daß auch Gottes Wille völlig unveränderlich (prorsus immutabilem) sei, etwas unvorsichtig. Er bestreitet nämlich ganz arminianisch die absoluta necessitas in Gott, den Determinismus respectu voluntatis ad extra. Dagegen nimmt er auch für den letzteren Fall eine necessitas hypothetica an, quatenus id, quod Deo semel placuit decernere nunquam postea mutatur, quo quidem modo et ordine fuit a Deo decretum. Er hält nämlich die Unterscheidung des Arminius zwischen essentia und vita Dei fest und befürchtet mit der Verzichtleistung auf dieselbe auch auf die libera Dei actio oder die volitio, das freie, absolute Selbstbestimmungsvermögen, die ethische Lebendigkeit Gottes verzichten zu müssen. Daß er, wie Dorner der Meinung ist, keinen Anstand nehme zu sagen: aliquid diversitatis in Deo inesse, ist nicht genau. Er ist mit der Behauptung des Zanchius (tr. th., 224) animam, vitam et motum nihil in Deo differe, allerdings unzufrieden. Das Handeln Gottes fällt ja in die Zeit, und hat hier einen Anfang und ein Ende. Allerdings sagt er: nihil a se ipso diversum aut sibi ipsi contrarium esse potest, und fährt dann fort: Quare videtur aliquid in Deo diversitatis inesse, nämlich aliud sei Dei substantia vivens, alind vita seu vis illa per quam vivit, aliud Deus agens et movens, aliud actio et

sicht geht im Grunde nur dahin, mit der Idee der göttlichen Lebendigkeit vollen Ernst zu machen, zu zeigen, daß Gott, unbeschadet seiner Unveränderlichkeit, ein heilgeschichtliches Leben führt, und daß seine Selbstoffenbarung nur in dem Falle Realität hat, wenn ihr wirkliche Mittheilungen an die Welt zu Grunde liegen. Daß hingegen im innergöttlichen Wesen selbst ein Wechsel der Willensentschließungen stattfinde, daß der göttliche Wille jemals ein sich selbst widersprechender, nach der Analogie des menschlichen, werden könne: eine derartige Consequenz seiner Gotteslehre hat Vorstius auf's Entschiedenste abgelehnt. Einerseits beruht sicherlich der Glaube an Gott, als den unerschütterlichen Grund alles Heils, auf der unverrückbaren Ueberzeugung von der ewigen wesentlichen Unveränderlichkeit Gottes. Allein andererseits darf der Begriff der Unveränderlichkeit auch nicht bis zur völligen Bewegungslosigkeit in Gott überspannt, und nicht bis zur Läugnung von wirklich in die Zeit fallenden Willensoffenbarungen Gottes, d. h. einer thatsächlichen Theilnahme Gottes an dem heilsgeschichtlichen Leben der Menschheit, hinaufgeschraubt werden.

Lehrreich ist es gewiß, daß in neuerer Zeit auf der einen Seite solche Dogmatiker, welche mit dem christlichen Dogma überhaupt zerfallen sind, sobald das göttliche Handeln als ein zeitgeschichtliches aufgefaßt werden will, mit dem Vorwurfe Verwirrung anrichtender „Vermenschlichung" Gottes bei der Hand sind*), auf der anderen Seite solche, welche mit dem Begriffe der Persönlichkeit Gottes vollen Ernst zu machen Bedenken tragen, trotz ihres sonstigen Widerspruches

motio quatenus naturalis et essentialis in Deo est. Das Handeln ist ein Accidens, nie aber die Wesenheit. Bescheiden fügt er am Schlusse dieser Erörterung hinzu: Sed haec obiter attigisse sufficiat, inquirendi tantum, non definiendi gratia, a. a. O., 225. Es ist ein Zeichen jener Zeit, daß ein milder gesinnter lutherischer Dogmatiker, wie J. Gerhard, den Vorstius geradezu des Atheismus beschuldigt (a. a. O., II, 111), und daß ein reformirter König, Jacob I. von England, das Buch durch den Henker verbrennen ließ. Aus der Selbstvertheidigung des Vorstius (apolog. exeg., 28) geht auf's Neue hervor, daß er nur die göttlichen Dekrete im Gegensatze zu dem prädestinatianischen Determinismus als decreta diversa, libera, contingentia, vera accidentia, in tempore producta bezeichnet, d. h. daß er ausführt, das göttliche Handeln falle in der Vollziehung unter die Kategorie der Zeitlichkeit.

*) D. F. Strauß, die chr. Glaubenslehre I, 569 f.

gegen die altkirchliche Theologie, dennoch in innigster Uebereinstimmung mit derselben darauf dringen, das göttliche Wissen wie das göttliche Wollen als ein schlechthin außerzeitliches zur Geltung zu bringen *). Da wären wir unzweifelhaft bei jener „leeren Bewegung des begehrenden Ichs", bei der bloßen „Velleität", gegen welche sich J. Müller so entschieden erklärt hat, angelangt, wie sich denn zwischen diesem ausgezeichneten Dogmatiker und C. Vorstius eine nicht zu läugnende Verwandtschaft zeigt, wenn derselbe in der objektiven Realisirung der Welt durch den göttlichen Willen in Bezug auf sie als göttlichen Gedanken „einen Fortschritt zu einem Anderen und Mehreren" erblickt **). Denn, wer bestreitet, daß Gott, unbeschadet seiner inneren absoluten Nichtzeitlichkeit, in seinem auf die Welt bezogenen und die Weltidee realisirenden Wirken, seinen ewigen Willen in das Zeitleben hinaussetzt und das Heil in einer zeitgeschichtlichen Aufeinanderfolge von Momenten verwirklicht — der bestreitet damit, daß Gott überhaupt in der Welt lebt und wirkt. Worauf es übrigens bei der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes wesentlich ankommt, das ist die Bestimmung, daß Gott seinem Wesen nach, innerhalb der zeitgeschichtlichen Entwicklung, niemals wirklich zeitlich wird. Ein Zeitlichwerden Gottes hat gerade Vorstius keineswegs behauptet; und wenn er auch ein Moment der Endlichkeit in Gott selbst angenommen hat, so hat er jedoch dasselbe nicht in das ewige Wesen, sondern nur in das auf die Welt bezogene und in der Welt sich verwirklichende Wirken Gottes gesetzt ***). Erst ein neuerer, im

*) Bruch, Lehre von den göttlichen Eigenschaften, 166 f. Man vgl. hierzu J. Gerhard (a. a. O., 112 f.): Deus ab aeterno in aeternum in se et sua natura immutabilis existens uno ac simplici voluntatis actu absque ulla mutatione vult et exsequitur ea, quae ab aeterno decrevit. — Sicut una ac simplici scientia Deus cognoscit omnia, non autem multis realiter distinctis intellectus sui actibus, sic una ac simplici volitione Deus vult, quaecunque decernit ac facit, non multis realiter distinctis voluntatis suae actibus.

**) Die Lehre von der Sünde, II, 293 ff.

***) Daher trifft auch die Polemik J. Müller's gegen K. V. Th. Voigt und dessen Schrift über Freiheit und Nothwendigkeit aus dem Standpunkt christlich-theistischer Weltansicht (a. a. O., II, 166) Vorstius nicht. Dieser würde sich mit dem Zugeständnisse J. Müller's, daß eine Fülle von Bestimmungen des göttlichen Wesens in Gott selbst von ein-

Rufe größerer Rechtgläubigkeit als Vorstius stehender, Dogmatiker hat es gewagt, diesen noch zu überbieten und von der Unveränderlichkeit Gottes auszusagen, daß sie eine solche sei, wobei Gott „in unendlicher Fruchtbarkeit aus sich selber werde"; erst Martensen hat es auszusprechen sich erkühnt: es gebe ein Werden des Ewigen; dasselbe sei nur nicht in der Zeit zerstückelt; der Ewige lebe in der inneren wahren Zeit, in der ungetheilten Gegenwart der Kräfte, der Fülle, im rhythmischen Kreislauf der Vollkommenheit; er habe in sich die unerschöpfliche Quelle der Erneuerung und Verjüngung*).

Wer nun allerdings, wie Philippi**), von dem wissenschaftlichen Probleme, welches hier seiner Lösung harrt, keine klare Vorstellung zu haben scheint, der wird solche unstreitig paradoxe Lösungsversuche überhaupt verwerflich finden, und meinen, etwas Erhebliches gesagt zu haben, wenn er von einem „Selbstzerreibungsprocesse der neueren Theologie" redet, und der Dogmatik das Horoscop stellt, daß ihr Ende Rückkehr in den Anfang sein werde, den biblischen Anthropopathismen gegenüber aber sich mit J. Gerhard tröstet, daß z. B. Reue keinen Affekt, sondern nur einen Effekt in Gott bedeute. Je entschiedener wir dagegen mit Dorner der Ansicht sind, daß es sich hier um eine dogmatische Frage von großer Tragweite handelt, und daß einer bestimmten Antwort auf dieselbe immer weniger aus dem Wege gegangen werden darf: um so gewisser scheint uns freilich auch die Lösung nur unter Voraussetzung eines ausreichenderen, volleren Gottesbegriffes möglich, als die herkömmliche Dogmatik bisher aufzuweisen hatte. Es war unzweifelhaft ein großer Mißgriff der Socinianer und Arminianer,

---

ander unterschieden und allerdings ein Moment der Negation und der Endlichkeit in Gott gesetzt sei, als nothwendige Voraussetzung für das göttliche Hervorbringen einer Welt des Endlichen (a. a. O. II, 167), zufrieden gegeben und sicherlich noch mehr, als sein „videtur aliquid diversitatis in Deo inesse", hierin gefunden haben. Denn, wenn J. Müller jene Bestimmungen in „den reinsten Einklang aufgenommen sein läßt, der jede äußere Trennung ausschließt," wodurch das Moment der Endlichkeit auf ewige Weise in der göttlichen Unendlichkeit wieder aufgehoben werde: so wird ja bei Vorstius in der essentia jenes aliquid diversitatis, das den Decreten anhaftet, völlig wieder aufgehoben.

*) Dogmatik, §. 48.

**) Kirchliche Glaubenslehre II, 40 f.

wenn sie zwischen dem Wesen und dem Wirken Gottes auf die Welt eine abstrakte Unterscheidung machten, als ob das Wirken Gottes etwas von seinem Wesen durchaus Verschiedenes, als ob das absolute Sein als solches nicht auch absolutes Wirken wäre.

Nicht daß die socinianischen und arminianischen Theologen die hergebrachte kirchliche Vorstellung von der bewegungslosen Unveränderlichkeit Gottes aufgaben, sondern daß sie dieselbe nur zum Theil aufgaben, gereicht ihnen zum Vorwurf. Während sie auf der einen Seite den Begriff einer abstrakt-unendlichen, in sich bestimmungslosen, göttlichen Substanz stehen ließen, und die Unveränderlichkeit derselben festhielten, setzten sie gleichzeitig auf der anderen Seite, ohne zureichenden Grund, Bewegung, Leben, Veränderungsbedürfniß in Gott voraus. Mit diesen beiden sich schlechthin widersprechenden Voraussetzungen war nun allerdings ein Entgegengesetztes von Gott behauptet; wie hoch sie auf der einen Seite betheuern mochten, daß die göttliche Wesenheit nach ihrer Meinung an sich absolut unveränderlich sei, so gab es ihrer Darstellung nach doch auch noch etwas Anderes in Gott, als seine Wesenheit: seine Wirksamkeit, und es entstand in Gott selbst, und zwar zwischen dessen Wesen und Wirken, ein unaufgelöster Zwiespalt. Aus dieser Verwirrung ist mit Hülfe des alt-kirchlichen Gottesbegriffes sicherlich nicht herauszukommen. Gott, als Begriff der reinen Substanz, steht in keinem lebendigen Verhältnisse zur Welt. Erst als der absolute Geist ist er auch das absolute Leben; erst als das absolute Leben ist er auch das absolute Wirken, und zwar, wie wir ebenfalls gezeigt haben, die Offenbarung der höchsten Liebe und Güte. Das ewig Unveränderliche an ihm ist nicht seine Bestimmungslosigkeit, sondern seine Bestimmtheit, daß er lediglich Geist, Liebe, Güte ist. Und zwar beruht das Merkmal der göttlichen Unveränderlichkeit vor Allem auf der Wesensbestimmtheit Gottes, als des absoluten Geistes. Der Geist, als solcher, ist unbedingt sich selbst gleich; die Veränderlichkeit haftet lediglich an der Materialität. Alle Schwankungen und Veränderungen des menschlichen Personlebens sind durch die organische Beschaffenheit desselben bedingt. Allein eben hierbei hängt Alles davon ab, den Begriff der Veränderung richtig zu bestimmen.

Es ist eine vielverbreitete vorgefaßte Meinung, daß die Bewegung an sich Veränderung, das Leben eine ununterbrochene Reihe von Wechsel-

fällen sei. So verhält es sich aber nicht einmal mit dem menschlichen Personleben. Ein Mensch gilt uns nicht darum für veränderlich, weil er verschieden handelt, sondern nur dann, wenn er dem ursprünglichen und grundsätzlichen Charakter seiner Handlungsweise untreu wird, also nicht dann, wenn die Form, sondern nur dann, wenn das Wesen seiner Handlungen sich verändert. Den Charakter der Unveränderlichkeit wird das Leben Gottes in dem Falle nothwendig an sich tragen, wenn dasselbe stetig, als ein wahrhaft göttliches, sich kundgiebt, d. h. wenn es wirklich das Wesen des absoluten Geistes, der absoluten Liebe und Güte offenbart, wenn es in Allem, was Gott will und wirkt, lediglich das Heil will und wirkt. Als veränderlich würde Gott uns nur dann erscheinen, wenn er neben dem Geistleben auch wieder das sinnlich-vergängliche Leben, neben der heiligen Liebe auch wieder den sündlichen Haß, neben dem vollkommen Guten auch wieder dessen Gegensatz, das Böse, zum Zwecke seines Wollens und Wirkens machte. Wenn er dagegen das ewige und vollkommene Gute in verschiedener Weise, zu verschiedenen Zeitpunkten, unter verschiedenen Umständen, auf verschiedenen Wegen, d. h. in der Form geschichtlicher Entwicklung, allein wesentlich immer als Dasselbe, offenbart und mittheilt: dann verändert er sich in Wirklichkeit so wenig, als ein Mensch sich in dem Falle verändert, wenn er heute die Gerechtigkeit als Richter verwaltet und morgen als Anwalt vertheidigt*).

Wie leicht ersichtlich, so stehen auch die Aussagen der h. Schrift in dieser Beziehung entschieden unserer Auffassung zur Seite. Von einer leb- und bewegungslosen Unveränderlichkeit Gottes ist in derselben keine Spur zu finden. Lehrreich hierfür ist die Vergleichung von 1 Sam. C. 15, V. 11 und 35, wo Jehova zweimal Reue, in Beziehung auf sein vorgegangenes Thun, zugeschrieben wird, mit V. 29, wo von ihm ausgesagt ist, daß er nicht ein Mensch sei, welchen sein Thun gereue**). Dieser scheinbare Widerspruch kann seine Lösung nur in dem Gedanken finden, daß Gott

*) Etwas derartiges scheint Weiße zu meinen, wenn er (Phil. Dogmatik, 570) Gott unveränderlich in Ansehung der Richtung seines Willens und des Charakters der zeugenden Kräfte nennt, welcher von diesem Willen aus bestimmt und entschieden wird.

**) Vgl. auch 4. Mos. 23, 19.

auch da, wo er geschichtlich ein Neues, von früher Gesetztem Abweichendes, hervorbringt, in den letzten Zwecken seines Willens und Wirkens doch stets sich selbst gleich bleibt. Wenn Dorner mit Recht daran erinnert hat, daß auch die Eigenschaften der Wahrheit und Treue die unveränderliche Stetigkeit Gottes ausdrücken, so ist dabei noch insbesondere zu bemerken, daß der wahrhaftige Gott zugleich auch als der lebendige Gott geschildert*), und daß von seinen heilsgeschichtlichen Gnadenerweisungen ausgesagt wird, Gottes Treue, in Betreff derselben, sei im Himmel befestigt**). Zur Bestätigung der Ansicht, daß nur eine Aenderung in dem ewigen, göttlichen Heilscharakter eine wirkliche Veränderung in Gott wäre, dient namentlich auch noch die Stelle Maleachi 2, 17 — 3, 6. Auf die von den Juden über Jehova daselbst geführte Klage, daß ihm jetzt gefalle, wer Böses thue, wornach eine wirkliche, Gottes Wahrheit aufhebende, Aenderung in seinem Wesen vorgegangen sein müßte, entgegnet der Herr: „ich habe mich nicht geändert.“ Daß Gott seinem wahren Wesen nach immer derselbige sei, bezeugt auch Paulus, obwohl er die Bewegungen des Zorns und der Liebe von Gott nicht ausschließt***), und der Ausspruch des Jakobus, daß keine Veränderung, nicht einmal der Schatten eines Wandels†), in das göttliche Wesen falle, will ebenfalls nicht eine abstrakte Bewegungslosigkeit von Gott lehren, sondern nur energisch versichern, daß Gott nicht zum Bösen reize, daß nur gute Gaben von ihm kommen, daß er als der ewig Gute auch ewig in seinem Wesen sich selbst gleich bleibe.

Je fester wir, auf den Boden der Schrift gestützt, jeder abstrakt-deistischen Vorstellung von der Unveränderlichkeit Gottes entgegentreten; je unverbrüchlicher wir uns an die Thatsache halten, daß Gott seine ewigen Gedanken auf heilsgeschichtlichem Wege in die Zeitlichkeit setzt und sie innerhalb der Zeitschranken allmählig, d. h. nach verschiedenen Abstufungen, ausführt, ohne sich in seinem inneren Wesen von ihrer zeitlichen Erscheinung abhängig zu machen: um so mehr Veranlassung ist für uns dazu da, der Annahme wirk-

---

*) Jerem. 10, 10: וַיהוָה אֱלֹהִים אֱמֶת הוּא־אֱלֹהִים חַיִּים.

**) Ps. 89, 3. Derselbe Gedanke Ps. 119, 89.

***) Röm. 1, 20: ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης.

†) Jac. 1, 17.

licher „innergöttlicher“ Veränderungen entgegenzutreten *). Mit einer solchen Annahme wird nicht nur ein polytheistisches und in Beziehung auf die Trinität ein tritheistisches Element in Gott selbst gesetzt, sondern es wird auch der Trost der Heilsgewißheit durch jedes, nur das geringste, Zugeständniß an derartige Vorstellungen wesentlich erschüttert. Daß Gott in sich selbst ein Anderer werden könne, als er von Ewigkeit ist, ist schon aus dem einfachen Grunde unmöglich, weil er, wenn er aufhörte Derselbige zu sein, nur weniger als er selbst werden könnte, d. h. einen Theil seines göttlichen Wesens und damit seiner Absolutheit einbüßen müßte **). Jede Verkürzung des göttlichen, absoluten Wesens wäre mit Beziehung auf die Menschheit auch eine Verkürzung des göttlichen Heils, und zugleich eine Abschwächung der Heilserkenntniß und des Heilslebens. Wenn wir in Gott unseres Heils gewiß sind, so sind wir auch nur in dem vollen, ungeschwächten Gottesbewußtsein uns unseres vollen und ganzen Heils bewußt. Anders verhält es sich mit den außergöttlichen Veränderungen in dem heilsgeschichtlichen Offenbarungsleben Gottes. Dadurch, daß Gott in der Welt Verschiedenes thut, wird er selbst nicht ein Verschiedener in sich; denn das Andere, das er thut, nachdem er das Eine gethan hat, ist nur die stetig fortgehende Selbstoffenbarung seines in sich gleichbleibenden Wesens. Daraus, daß das göttliche Thun für unsere Wahrnehmung in die Zeit fällt und ein zeitgeschichtliches wird, folgt im Mindesten nicht, daß ihm auch eine innergöttliche Veränderung zu Grunde liege. Nicht dann nennen wir einen Menschen veränderlich, wenn

*) Geß (die Lehre von der Person Christi, 389) spricht von Veränderungen, welche in dem trinitarischen Leben von Vater, Sohn und Geist geschehen, und zwar von einer vierfachen Veränderung, welche sich durch die Menschwerdung des Sohnes im innergöttlichen Leben begiebt: ein Satz, gegen welchen auch C. Vorstius würde protestirt haben.

**) Auf die Behauptung von Geß, daß das ewige Hervorströmen des Gotteslebens des Sohnes aus dem Vater, das Hervorströmen des heil. Geistes aus dem Sohne, die Erhaltung und Regierung der Welt durch den Sohn, während der Zeit seiner irdischen Erniedrigung stille gestellt worden sei, werden wir später zurückkommen. Daß eine solche Stillestellung innergöttlichen Lebens eine Wesensveränderung der wichtigsten Art in Gott selbst wäre, leuchtet ohne Weiteres ein.

er in zeitgeschichtlicher Aufeinanderfolge Verschiedenes thut, sondern dann, wenn er dieses Verschiedene so ungleichartig thut, daß es auf eine innere Unbeständigkeit, auf einen sittlichen Widerspruch in seinem Geistwesen schließen läßt. Daß — man verzeihe den Ausdruck — der Charakter Gottes, in Allem was er thut, sich stets als derselbige erweise, daß nicht ein Schatten des Wechsels von seinem innerweltlichen Thun auf sein ewiges innergöttliches Wesen falle: das ist das alleinige, aber auch mit unerbittlicher Strenge festzuhaltende, Postulat, welches aus dem Merkmale der göttlichen Unveränderlichkeit fließt, und ohne welches der Glaube an Gott, als die urgründliche Heilsthatsache und das ewige Heilsgut, seinen wesentlichen Stützpunkt verlöre.

Das vierte göttliche Grundmerkmal endlich ist dasjenige der göttlichen Einheit, beziehungsweise Einzigkeit, das sich aus den drei eben entwickelten, namentlich aus dem der Unveränderlichkeit, von selbst ergiebt. Gott, in einer Mehrheit von Subjekten gedacht, wird nothwendig endlich und fällt dann, wie der Polytheismus beweist, auch unter den Maßstab der endlichen, sein wahres Wesen herabwürdigenden, Betrachtung und Behandlung. Liegt es doch überhaupt in dem Wesen des Absoluten, „seines Gleichen nicht zu haben"*). Daher ist Gott in seiner Einheit nothwendig auch als der Einzige bestimmt, als diejenige Persönlichkeit, mit welcher keine andere irgend einen Vergleich aushält**). Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint Gott ganz insbesondere als die oberste Heilsthatsache, vor welcher alles Andere, so fern es ein Heilsmoment bilden will, verschwindet. Ist er der Einzige, der Gott, d. h. das Heil ist, dann gebührt auch lediglich ihm die Liebe und das Vertrauen der Heilsbedürftigen, weßhalb der

---

*) Schleiermacher, der chr. Glaube, I, 335: „Es ist am nächsten bei dem allgemeineren Ausdruck stehen zu bleiben, daß Gott nicht seines Gleichen habe, was freilich unsere Sprache unterscheidender durch Einzigkeit ausdrücken kann."

**) Die Dogmatiker pflegen unitas numeri et speciei zu unterscheiden. Hollaz (examen, 238): Unus dicitur Deus non specie, sed numero. Aeltere Väter vermieden noch den Begriff der unitas numeri, wie z. B. Basilius, epist. 141: Non unum Deum numero, sed natura confitemur, Ruffinus in expos. symb., 6: Deum esse unum non numero, sed universitate.

Deuteronomiker die Summe aller Pflichten gegen Gott, vorzüglich aber die Hauptpflicht der Liebe, auf das Merkmal der göttlichen Einzigkeit gründet*), und Jeremia, von der Voraussetzung der Unvergleichlichkeit Gottes aus, den Götzendienst am wirksamsten bekämpft**). Die Ehre, die von Gott kommt, hat ihren höchsten Werth — nach einem Ausspruche Jesu***) — um des Umstandes willen, daß Gott der Einzige ist, und weil er der Einzige ist, darum ist er der wahre†).

Zusatz. Wenn zu den Grundmerkmalen des göttlichen Wesens sonst auch noch die der Einfachheit (simplicitas) und Unendlichkeit (infinitas) gezählt zu werden pflegen: so ist hierüber zu bemerken, daß die erstere in der Unveränderlichkeit, die letztere in der Unermeßlichkeit und Ewigkeit mitinbegriffen ist. Würde irgend eine Zusammensetzung des göttlichen Wesens angenommen, etwa wie der Mensch aus Leib, Seele und Geist zusammengesetzt gedacht wird: so würde dadurch auch ein Princip nothwendiger Veränderungen in Gott gesetzt, und er würde an der Endlichkeit wesentlich theilnehmen. Würde Gott nicht unendlich, sondern irgendwie begrenzt gedacht, so würde seine Absolutheit in Beziehung auf Raum und Zeit aufgehoben; er wäre auch nicht mehr unermeßlich und ewig. Aus diesem Grunde wird mit den Bezeichnungen „einfach“ und „unendlich“ nichts ausgesagt, was in den von uns aufgestellten Kategorieen nicht schon mitenthalten wäre.

---

*) 5. Mos. 6, 4.

**) Jeremia 10, 6.

***) Joh. 6, 44: καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε.

†) Joh. 17, 3: μόνος ἀληθινὸς θεός. Vgl. auch das apostol. Zeugniß, 1. Cor. 8, 4: ὅτι οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς.

Zweites Lehrstück.

Die Weltschöpfung.

Ziegler, Kritik über den Art. von der Schöpfung (Henke, Magazin, II, 1 und VI, 2). — A. Günther, Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums 1, die Creationstheorie, 1828. — Kurtz, Bibel und Astronomie nebst Zugaben verwandten Inhaltes, 3. A., 1853. — *C. Pfaff, Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichts, 1855.

Die Erschaffung der Welt, oder der Gesammtheit des endlichen Daseins, ist die zeitliche und heilsgeschichtliche Verwirklichung des in Gottes Wesen ewig begründeten Heils. Grund der Weltschöpfung ist das Wesen Gottes selbst, Zweck die abbildliche Offenbarung dieses Wesens, einiges Mittel Gott selbst in seiner offenbarungsmäßigen Selbstbezeugung. Demgemäß ist die Welt das von, durch und für Gott geschaffene, eben so Gott wesensungleiche, als zur Gottähnlichkeit bestimmte, Abbild Gottes.

§. 6. Obwohl in Gott, als dem Einzigen — unseren Ausführungen im vorigen Lehrstücke zufolge — die Fülle alles Seins beschlossen ist: so ist er doch erfahrungsmäßig nicht allein geblieben, sondern es ist außer ihm auch noch die Welt da, welcher wir, als ein Theil derselben, angehören. Weil nun in der Welt Alles, was nicht Gott, inbegriffen, und weil Alles, was nicht Gott, endlich ist: so bildet die Welt den Inbegriff oder die Gesammtheit des endlichen Daseins. Absichtlich legen wir der Welt als solcher nur endliches Dasein, und nicht endliches Sein bei. Denn das Endliche, als solches, ist nur da, ist aber noch nicht wirklich*), weil es außer Gott ein wirkliches Sein überhaupt nicht giebt. Wäre nun freilich lediglich die Welt da, Der Begriff der Weltschöpfung

*) Siehe Bd. II, S. 20 f.

und sonst nichts: so hätte sie als solche keine heilsgeschichtliche Bedeutung. Erst dadurch, daß unser Gewissen sie nothwendig auf Gott bezieht, und aussagt, daß sie schlechthin von Gott, d. h. durch ihn geschaffen ist, wird ihr das Zeugniß gegeben, daß sie nicht nur da, sondern daß sie wirklich da ist. Daß Gott als die urgründliche und ewige Heilsthatsache die Welt geschaffen hat, das ist, wie unser Lehrsatz es ausdrückt, die zeitliche heilsgeschichtliche Verwirklichung des in Gottes Wesen ewig begründeten Heils.

Die Lehre von der Weltschöpfung enthält gewissermaßen den Prüfstein, an welchem erkannt wird, wie die Geister zu Gott stehen, ob sie wirklich an Gott, als den absoluten Geist, die absolute Liebe und Güte, das absolute Leben und Heil, glauben oder nicht. Die philosophische Speculation hat sich erst mit dem Augenblicke von den Grundlagen der christlichen Heilswahrheit abgewendet, als sie die Thatsache der Weltschöpfung läugnete. Sie hat dies noch nicht in Kant gethan, welcher vielmehr von der Basis des moralischen Willens aus „auf den Begriff eines einig-allervollkommensten und vernünftigen Urwesens, das wir allen Natururſachen vorsetzen und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängend zu machen, hinreichende Ursache haben", geführt wurde*), sondern erst mit Fichte, der noch in seiner letzten, dem Christenthume sonst günstiger gesinnten, Schrift die Annahme einer Weltschöpfung für den Grundirrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre und insbesondere „das Urprincip des Juden- und Heidenthums" erklärte**). Die Läugnung der Weltschöpfung ist allerdings in dem Falle ganz folgerichtig, wenn mit Schelling in Gemäßheit seines früheren Standpunktes „die ewige Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen" behauptet wird. Auf diesem Standpunkte kann das Endliche nicht als gesetzt in der Zeit oder als geschaffen vorgestellt werden; es ist umgekehrt als solches ewig. Die Natur ist hier nicht das Produkt des übernatürlichen Geistes, sondern sie ist selbst der Geist, und die Schöpfung hört auf, die Erscheinung oder Offenbarung eines von ihr unterschiedenen

---

*) Kritik der reinen Vernunft, Methodenl. II, 2, vom Ideal des höchsten Gutes.

**) Anweisung zum seligen Leben, 160.

Schöpfers zu sein; sie ist Geschöpf und Schöpfer zugleich*). Zwar ist Hegel über dieses abstrakte Identitätsverhältniß Gottes und der Welt hinausgegangen, indem er es als das Wesen der Welt bezeichnet „nicht ein Ewiges an ihm selbst, sondern ein Erschaffenes, Gesetztes zu sein". Dennoch aber kann auch auf seinem Standpunkte von einer Weltschöpfung im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein. Denn die endliche Welt ist ja außer ihrer eigenen Wahrheit; sie ist nur die Seite des Unterschieds gegen die Seite, die in ihrer Einheit bleibt; das Endliche ist zugleich das Böse, das was nicht sein soll, das Wahre aber ist, daß Beides, das Endliche und das Unendliche, welches dem Endlichen gegenübersteht, für sich keine Wahrheit hat. Die Idee der Welterschaffung ist darum bei Hegel die Idee sowohl des Abfalls, als der nothwendigen Zurückführung der Welt zur Wahrheit ihrer Idee, die Gott ist.**) Mit anderen Worten, wie dies D. F. Strauß für die Uneingeweihteren deutlicher ausgeführt hat: Gott hat von Ewigkeit her geschaffen und schafft; es giebt keinen Anfangspunkt in dem Sein der Welt, und die Schöpfungslehre besagt nichts Anderes, als das Verhältniß des Absoluten zum Endlichen***). Da nun nach dieser Grundanschauung das Endliche nothwendig in dem Absoluten enthalten ist; da das Universum die Identität des Unendlichen und des Endlichen ist: so erschafft, oder richtiger, erzeugt die Welt von Ewigkeit her sich selbst aus sich selbst, und es ist ein wissenschaftlich unmotivirter Zusatz, wenn Marheineke

---

*) Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur, Sämmtl. Werke I, 2, 378. Vgl. auch den Satz (a. a. O., 360): „Das Unendliche kann nicht zu dem Endlichen hinzukommen, denn es müßte sonst aus sich selbst zu dem Endlichen herausgehen, d. h. es müßte nicht Unendliches sein. Ebenso undenkbar aber ist es, daß das Endliche zu dem Unendlichen hinzukomme; denn es kann vor diesem überall nicht sein und ist überhaupt etwas in der Identität mit dem Unendlichen." Unverkennbar eine petitio principii.

**) Vorlesungen über die Phil. der Religion II, 177: „Dieses Erschaffene, dieses Anderssein spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur und den endlichen Geist. Dieses so Geschaffene ist so ein Anderes, zunächst gesetzt außer Gott. Gott ist aber wesentlich, dies Fremde, dies Besondere, von ihm getrennt Gesetzte, sich zu versöhnen, sowie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen."

***) Die chr. Glaubenslehre I, 666.

zu dieser Selbsterschaffung der Welt noch eine Schöpfung durch Gott hinzufügt*).

So lange es eine christliche Dogmatik giebt, so lange hat dieselbe mit einem durch nichts zu erschütternden Gewissensernste an der Wahrheit festgehalten, daß die Welt nicht ihr eigenes, sondern ein Produkt des ewigen persönlichen göttlichen Schöpferwillens, ein urzeitliches göttliches Schöpferwerk sei. Gott ist die unbedingte Ursächlichkeit der Welt, die Welt eine unbedingt abhängige Wirkung von Gott: das sind zwei unauflösliche Correlatsätze. Nur unter dieser Bedingung ist der Welt das Heil wirklich verbürgt. Wäre sie ihr eigenes Produkt, so würde sie niemals etwas Anderes werden können, als was sie ihrem eigenen Wesen nach bereits ist; eine in sich heillose Welt bliebe dann eine heillose Welt. Ist dagegen die Welt durch Gott geschaffen, dann ist sie auch unter allen Umständen auf Gott bezogen, und, von ihrem göttlichen Ursprunge abgewichen, der Wiederherstellung aus demselben stets gewiß.

Gott — der Grund der Weltschöpfung.

§. 7. Der Satz, daß Gott die Welt geschaffen habe, sagt nun zuerst aus, daß Gott der absolute Grund der Welt ist. Mit Recht haben schon die älteren Kirchenlehrer vor Allem den Begriff „schaffen" festzustellen gesucht. Schaffen heißt demzufolge: setzen was bis jetzt noch nicht gesetzt war: aus dem Nichtsein ein Seiendes setzen. Einen anderen Sinn kann auch die dogmatische Formel, Gott habe die Welt aus nichts geschaffen**), nicht haben. Ist dieselbe auch an und für sich nicht

*) Die Grundlehren der chr. Dogmatik, 137: „Daß also die Welt die sich selbst erschaffende ist, hat sie nicht von sich, sondern von dem, der ihr Schöpfer, und in welchem alles Werdende und Erschaffene enthalten ist: der Grund der Selbstschöpfung der Welt ist ihre Schöpfung durch Gott."

**) So im Anschlusse an 2. Macc. 7, 28: ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, schon der Hirte des Hermas (II, 1), wo Gott bezeichnet ist als ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Ebenso Augustinus (lib. de genesi ad lit. imperf. 1): Deum fecisse et creasse omnia quae sunt in quantum sunt; ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis . . . sive invisibilis sive visibilis non de Dei natura, sed a Deo sit facta de nihilo. Von dem einmal gewonnenen Standpunkte aus lehnte die mittelalterliche Kirche mit Recht die Irrthümer des Johannes Scotus Erigena ab, welcher in

glücklich gewählt und durch das Wort Gottes nicht eigentlich bezeugt*): so ist sie doch in so fern mit dem Gewissen und der Schrift im Einklange, als nach Gewissen und Schrift Alles, was endlich existirt, seinen obersten Daseinsgrund in Gottes Ursächlichkeit hat, und als die Welt eben darum schlechthin von Gott unterschieden ist, weil sie durch Gott schlechthin gewollt und hervorgebracht ist.

Bei der Untersuchung des Grundes der Weltschöpfung kann nun aber einer Streitfrage nicht aus dem Wege gegangen werden, welche seit Origenes die Dogmatiker vielfach beschäftigt hat. Es ist dies die Frage: ob Gott der Grund der Weltschöpfung von Ewigkeit her, oder erst innerzeitlich geworden ist? Mit der polytheistischen Weltansicht verträgt sich nur die Vorstellung einer ewigen Materie, einer natura naturans, aus welcher das Geistleben selbst, als die zeitliche Blüthe und Frucht des Naturlebens, hervorgegangen ist.**) Es ist bekannt, wie lange das kirchliche Bekenntniß gegen den heidnischen Hylozoismus und den ihm verwandten Emanatismus zu kämpfen hatte***). So eifrig nun auch Origenes diese Irrthümer bestritten hatte, so war es ihm doch

---

seinem Werke de divisione naturarum (1, 74) den Schöpfungsbegriff auflöste und Deum omnia fecisse in ein Deum in omnibus esse oder essentiam omnium subsistere verwandelte, und so hält auch die evangelische Kirche mit Recht fest daran, daß (Aug. I, 1 und Conf. helv. post., 3) Gott sei creator omnium rerum, visibilium et invisibilium, wobei von Chemnitz de nihilo näher beschrieben wird: id est cum res non essent, dicente Deo: subito et esse et existere coeperunt (Loc. th., 115).

*) Die Dogmatiker (Hollaz, examen, 354) unterscheiden das nihil pure negativum von der materia indisposita (nihil privativum) des ersten Schöpfungstages, nach dem Vorgange der mittelalterlichen Scholastik (vgl. Alexander von Hales, Summa, II, 9, 10). Ueber die Unterscheidung von nihil pure negativum und nihil privativum s. noch Quenstedt (systema, I, 429).

**) Ueber das ἄπειρον Anaximanders, die ὕλη der platonischen Schule, vgl. Strümpell, Geschichte der theor. Philos. der Griechen, 144.

***) Chemnitz (a. a. O., 112): Antiquissimis vero temporibus statim post Apostolorum aetatem . . . multi conati sunt et praecipue illi, qui ex schola Platonis ad Ecclesiam progressi fuerunt, Philosophorum opiniones de creatione i. e. rationis occaecatae tenebras et caligines cum luce revelationis divinae componere et conciliare.

nicht möglich gewesen, bei dem Gedanken eines ein für allemal in der Zeit geschehenen Weltanfangs sich zu beruhigen; vielmehr hatte er erst in der Hypothese einer zeitlosen continuirlichen Weltschöpfung, d. h. der Erschaffung einer unendlichen Reihe von Welten, sowohl solchen, die vor der Erschaffung dieser Welt geschaffen worden waren, als solchen, die nach dieser geschaffen werden sollten*), Ruhe für sein Denken gefunden. Und sollte denn wirklich der Stachel der Unbefriedigtheit, welcher den Origenes und ihm verwandte Geister zur Aufstellung jener Hypothese trieb, kein anderer als der prickelnde vorwitziger Speculation gewesen sein, sollte ihm nicht wirklich ein tieferes Heilsbedürfniß zu Grunde gelegen haben? Ist es auch vom Standpunkte des Gewissens eine ausgemachte Sache, daß Gott und die Welt absolut unterschieden, daß lediglich in Gott das Heil der Welt ruht: so folgt doch daraus keineswegs, daß Gott jemals ohne die Welt gewesen ist, oder daß es zum wahren Wesen Gottes gehört, ohne Welt gewesen zu sein. Genügt es doch, um den Folgerungen des Materialismus, Emanatismus, Hylozoismus und Pantheismus allen Grund und Boden zu entziehen, völlig, daran festzuhalten, daß Gott, wenn er wirklich Gott ist, der Welt nicht als einer Ergänzung seines Wesens bedarf, daß er durch die Welt nicht erst Gott wird. Eine gewichtige Frage dagegen ist, ob es dem Wesen Gottes, als solchem, nicht eigne, zu schaffen; ob ein Uebergehen Gottes aus der unbedingten Ruhe in die schöpferische Thätigkeit nicht als eine wirkliche Veränderung in ihm zu betrachten wäre; ob mithin die Vorstellung, daß Gott gewesen sei ohne die Welt, nicht den Gottesbegriff in Wirklichkeit eben so sehr beeinträchtigt, als sie ihn dem Anscheine nach vor Beeinträchtigung zu schützen beabsichtigt?

Sehen wir uns die neuesten Vertheidigungsversuche der Schöpfung aus Nichts in dieser Beziehung an, so erscheint in der That die kirchliche Lehre beinahe mehr von ihren Freunden, als von ihren Gegnern gefährdet. So ist, ohne Zweifel meist unbewußt, vielfach die Vorstellung mit der überlieferten Lehre verknüpft, daß

*) De Principiis, III, 5. Fragm. I, 2 sagt er: *Ἐπεὶ δὲ οὐκ ἔστιν, ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα, δι᾽ ἃ παντοκράτωρ ἐστὶ καὶ ἀεὶ ἦν ὑπ᾽ αὐτοῦ κρατούμενα.* S. auch Photius, cod. 235.

es eine Zeit vor der Zeit, ein urzeitliches Sein Gottes vor der Zeitschöpfung gebe, und es würde demzufolge der Anfang der Welt in das ewige Sein Gottes selbst hineinfallen, und die Bestimmung der Ewigkeit in Gott thatsächlich aufgehoben werden*). Diese Vorstellung scheint denn auch an dem biblischen Schöpfungsberichte, wornach Gott im Anfange, in der Zeit, die Welt geschaffen hat, gewissermaßen einen Stützpunkt zu finden**). Je mehr aber jedem Einsichtigen einleuchtet, daß jener Bericht nicht den Begriff der Weltschöpfung festzustellen, sondern nur die Abhängigkeit der Welt von Gott für das allgemeine Bewußtsein klar und bestimmt auszusprechen, bemüht ist: um so näher liegt es auch, auf die dogmatisch correktere Fassung des Augustinus zurückzugehen, wornach die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit, d. h. die Zeit mit der Welt, und zwar als die Bedingung der Welt, von Gott geschaffen worden ist. Mit vollem Recht hat Nitzsch bemerkt, daß die Philosophie der Zeit und des Raumes noch Vieles zu wünschen übrig lasse***). In der Voraussetzung jedoch geht jedenfalls das theologische und das philosophische Denken, so weit letzteres überhaupt einen theistischen Gottesbegriff aufzustellen vermocht hat, einig, daß die Zeit nicht in das ewige Wesen Gottes hineinfallen kann, und daß mithin die Zeitvorstellung an der Welt, d. h. an den endlichen Erscheinungen, nothwendig haften muß. Nur so weit die Welt reicht, so weit reicht auch die Zeit, und es kann daher allerdings keinen Punkt in der Welt geben, der nicht irgend einmal einen zeitlichen Anfang genommen hätte, wie es keinen Punkt außer der Welt, d. h. in

---

*) Dahin gehört die Vorstellung ex nihilo bedeute den terminus a quo der göttlichen Schöpfung (Quenstedt systema, 429).

**) Quenstedt (systema, 423): Mundum in tempore conditum esse novimus, quaestionem itaque illam: an ab aeterno esse potuerit, cum non sit revelata, ut curiosam et inutilem rejicimus et Christianorum responsione indignam judicamus. So auch Reinhard (Vorlesungen, 162) und beinahe alle orthodoxen Dogmatiker.

***) Nitzsch (System, §. 86, Anm. 1): „Unter allen metaphysischen Fragen ist die Philosophie der Zeit und des Raumes noch am wenigsten zur Ruhe gekommen, namentlich noch viel zu wenig, um den in dieser Beziehung bestehenden Voraussetzungen des biblischen Theismus gewachsen zu sein.“

Gott giebt, auf welchen der Begriff der Zeit irgend eine Anwendung erleidet.

Weiteres läßt sich daher auch nicht behaupten, als daß es niemals Zeit gegeben hat ohne Welt, und niemals Welt ohne Zeit.*) Die Vorstellung, daß Gott vor der Weltschöpfung, d. h. ohne Welt, absoluter gewesen sei, als mit der Welt, würde überhaupt aussagen, daß Gott noch absoluter sein könne, als er in Wirklichkeit ist. Allein der Satz, daß Gott vor der Weltschöpfung gewesen sei, ist an und für sich unzulässig, weil er ein urzeitliches Sein vor der Erschaffung der Zeit, d. h. der Welt, in das ewige Wesen Gottes selbst hineinverlegt.

Worauf es wesentlich bei dieser Untersuchung ankommt, das ist die Frage, ob die Welt wirklich ein nothwendiges Produkt des göttlichen Wesens sei, oder nicht? So kindisch hat freilich die Kirchenlehre auch in ihren unspeculativen Vertretern die Weltschöpfung sich niemals vorgestellt, daß sie „einen vor und abgesehen von der Schöpfung fertigen Gott voraussetzte, welcher wie ein fertiger Mensch sich zur Hervorbringung der Welt entschloß"**). Nach der Lehre der Kirche ist Gott niemals „fertig", weil er ja sonst einmal „unfertig" hätte sein müssen, sondern er ist ewig in sich selbst vollkommen und daher eines Andern, das immer geringer als er selbst sein müßte, niemals bedürftig. Wir können auch keine besondere Tiefe der Speculation darin finden, wenn D. Fr. Strauß im Gegensatze zu der kirchlichen Schöpfungslehre bemerkt: Gott sei von Ewigkeit „fertig" und „vollkommen", nur weil und insofern er von Ewigkeit her geschaffen

---

*) Augustinus, de civitate Dei, XI, 6: Porro si litterae sacrae maximeque veraces ita dicunt: in principio fecisse Deum coelum et terram, ut nihil antea fecisse intelligatur, quia hoc potius in principio fecisse diceretur, si quid fecisset ante cetera cuncta, quae fecit: procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit et ante aliquod tempus, post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est: nullum autem posset esse praeteritum, quia nulla erat creatura, cujus mutabilibus motibus ageretur. Cum tempore autem factus est mundus, si in ejus conditione factus est mutabilis motus. Daher corrigirt auch Teller mit Recht Hollaz systema, 359), wo dieser sagt: mundus creatus est in tempore non praeexistente, sed coexistente durch cum tempore mundus exstitit, oder noch genauer tempus cum mundo.

**) D. F. Strauß, die chr. Glaubenslehre I, 659 f.

habe und schaffe. Eine gewichtige Frage dagegen ist die, ob es nicht zum Wesen Gottes, als des absoluten Geistes, der absoluten Liebe und Güte, gehöre, zu schaffen, d. h. Anderes, als er selbst ist, zu setzen und in diesem, als in seinem Abbilde, sein eigenes ewiges Wesen liebend abzuspiegeln? Und hierauf haben wir schon im ersten Lehrstücke die vorläufige Antwort gegeben*). Nicht um „fertig" und „vollkommen" zu werden, sondern um seinem an sich vollkommenen Wesen zu genügen, um seine wesentliche Vollkommenheit in Werken der Liebe zu offenbaren, um seine ewige Persönlichkeit in einer reichen Fülle von creatürlichen Persönlichkeiten auszusprechen: darum hat Gott die Welt vermöge einer in seinem Grunde liegenden ewigen Nothwendigkeit geschaffen. In dieser Beziehung ist denn auch gegen Schleiermacher zu bemerken, daß es an und für sich nicht gleichgültig sein kann, wie der Streit in Betreff der Nothwendigkeit der Weltschöpfung entschieden wird**). Wäre die Weltschöpfung nicht nothwendig, dann wäre sie ein Zufall, dann hätte Gott eben so gut keine Welt schaffen können, als er eine geschaffen hat, dann könnte er jeden Augenblick die geschaffene Welt eben so gut wieder vernichten, als er sie nicht vernichtet; dann wäre auch das Heil, welches ohne die Welt nicht denkbar ist, etwas, was eben so gut nicht sein könnte, und den heilsgeschichtlichen Thatsachen der Dogmatik wäre ihre feste, d. h. nothwendige, Grundlage entzogen. In der Regel scheint sich nun freilich mit dem Begriffe der göttlichen Nothwendigkeit ein seltsames Mißverständniß zu verbinden. Man scheint die Freiheit als den Gegensatz der Nothwendigkeit zu betrachten, als ob wer frei handelte nicht mit Nothwendigkeit zu handeln vermöchte und umgekehrt, ja, man scheint sogar nicht selten der Meinung zu sein, daß eine durch den göttlichen Willen hervor-

---

*) Siehe oben, S. 15 f.

**) Der chr. Glaube I, §. 41, 2: „Der Streit über eine zeitliche und ewige Schöpfung der Welt, den man auf die Frage zurückführen kann, ob ein Sein Gottes ohne Geschöpfe gedacht werden könne oder muß, betrifft keineswegs den unmittelbaren Gehalt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls." Dagegen ist die Annahme einer ewigen Materie, wie sie von Hermogenes schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts angenommen wurde, häretisch, weil die Läugnung der göttlichen Absolutheit und die Voraussetzung eines ursprünglichen Dualismus darin inbegriffen ist. Vgl. Tertullian adv. Hermogenem, 3.

gebrachte Schöpfung sich als eine nothwendige gar nicht begreifen lasse*).

Vor Allem ist selbstverständlich, daß die Vorstellung einer äußern Nothwendigkeit der Welterschaffung auf Gott keine Anwendung finden kann, und zwar schon aus dem Grunde, weil Gott von nichts, was außer ihm, abhängig, Alles außer ihm Befindliche dagegen schlechthin abhängig von ihm ist. Eine äußere Nothwendigkeit kommt immer dem Zwange gleich und schließt daher die Freiheit ohne Weiteres aus. Dagegen ist die innere Nothwendigkeit einer Thatsache gleichbedeutend mit ihrem Wesen, mag es sich im Uebrigen um eine organische oder um eine ethische Nothwendigkeit handeln. Die organische Nothwendigkeit einer Erscheinung manifestirt sich in ihrer naturgemäßen Entwicklung. Daß eine Pflanze wächst, ein Krystall die würfelförmige Gestalt annimmt, ein Mensch athmet, schläft, sich ernährt, das ist nicht als ein der Pflanze, dem Krystalle, dem Menschen verursachter Zwang zu bezeichnen: es ist die eigenste Natur des organischen Lebens, die sich nach der ihr innewohnenden Gesetzmäßigkeit aus sich selbst heraus entfaltet und gestaltet. Nun hat aber auch der Geist in sich ein innewohnendes Grundgesetz seines ethischen Wesens. Wenn er diesem folgt, so handelt er nicht unter der Einwirkung eines auf ihn ausgeübten Druckes, sondern gerade aus der freiesten Region seines ihm eigenthümlichen Wesens heraus. Das Handeln nach den Gesetzen ethischer Nothwendigkeit ist zugleich ein Handeln nach den Normen ethischer Freiheit, und den Gegensatz zu dieser bildet, was von vornherein jeden Maßstab ethischer Beurtheilung ausschließt, die Willkür. Das Wesen der

*) So z. B. Beck, die christl. Lehrwissenschaft, 132: „Das Motiv in Gott, die Welt werden zu lassen, ist weder eine innere, noch äußere Nothwendigkeit .... Nur vermöge seines Willens ist Alles da (Apok. 4, 11); was Er will, das macht er Ps. 115, 3; 135, 6. Gottes freier Gedanke und Beschluß ist also nach innen der einzige Entstehungsgrund der Welt .... In dem göttlichen Willen, dem Nichts unmöglich ist und der in sich selbst unerforschlich, ist Vereinigung aller Kraft und Weisheit .... Hierin haben wir eben die vollkommen genügende Ursache für die Entstehung aller Dinge in all' ihrer Kraft und Ordnung.“ Philippi meint gar (a. a. O., II, 238): „Die Behauptung einer nothwendigen Schöpfung führt nothwendig zum Pantheismus.“ (!)

Freiheit besteht ja nicht etwa darin, daß der Freie alles Mögliche, sondern umgekehrt darin, daß er das seiner ethischen Bestimmung wahrhaft Eignende, also das möglichst Vollkommene, thun kann. Wenn wir daher behaupten, daß Gott nothwendig Schöpfer-Gott, oder daß seine weltschöpferische Thätigkeit ein nothwendiger Ausfluß seines göttlichen Wesens selbst sei: so behaupten wir zugleich, daß gerade diese Nothwendigkeit seine Freiheit, oder daß sie eine ethische ist. Gott schafft schlechthin unabhängig von jeglichem Sein, das nicht er selbst wäre, er schafft, weil es zu seinem Wesen, als des absoluten Geistes, der absoluten Liebe und Güte, gehört, zu schaffen, nicht nur in sich selbst, sondern auch noch in unzähligen creatürlichen Spiegelbildern seines Wesens, Er selbst zu sein. Für den Menschen ist nur ein Schöpfer-Gott die absolute Quelle des Heils*).

Gerade aus dem Grunde nun aber, weil die göttliche Nothwendigkeit eine freie, d. h. aus Gottes eigenem, ewigem Wesen hervorgehende ist, schließt sie ein selbstsüchtiges Bedürfniß nach der Welt, ein gleichsam individuelles Unbefriedigtsein Gottes ohne die Welt, auf Seite Gottes aus. Gott schafft die Welt nicht, um sein eigenes Wesen zu ergänzen, um mehr Gott durch die Welt zu werden, als er ohne die Welt wäre, sondern er schafft sie, wie schon früher gezeigt wurde**), um Andere, als er selbst ist, an

*) Das meint wohl auch Romang (System d. natürl. Relig. Lehre, 332): „Doch würde auch nicht richtig gesagt werden, er (Gott) habe diese wirkliche Welt schaffen müssen, da es ein Müssen für den nicht giebt, der unabhängig von aller äußeren Nothwendigkeit zwar selbst die absolute Nothwendigkeit ist, aber alle Nothwendigkeit in seinem eigenen Wollen trägt.“ Auch J. Müller macht (die chr. Lehre v. der Sünde II, 181) die Anmerkung: die Freiheit des göttlichen Schaffens scheine sich sofort wieder in Nothwendigkeit aufzulösen, wenn man erwäge, daß die Liebe selbst eine Grundbestimmung des göttlichen Wesens sei, und wirft in Folge davon die Frage auf: „Ist nun die Welt der wesentliche Gegenstand dieser Liebe, folgt da nicht das Dasein der Welt mit strenger Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes?“ Wir können dem verehrten Theologen nicht ganz beipflichten, wenn er der Meinung ist, zur göttlichen (absoluten) Freiheit gehöre, daß aus ihm nicht mit Nothwendigkeit die Existenz eines anderen Wesens abfolge, weil wir seiner Schlußfolgerung nicht beistimmen können, daß aus jener Nothwendigkeit das in sich selbst nicht schlechthin Befriedigtsein Gottes folge.

**) S. oben, S. 15 f.

seinem eigenen Wesen theilnehmen zu lassen; er schafft sie nicht — wenn es gestattet ist, sich so auszudrücken — aus unendlicher Selbstsucht, sondern umgekehrt aus unendlicher Liebe. Wird einmal mit J. Müller eingeräumt, daß es unangemessen bleibe, das Dasein der Welt als ein zufälliges zu bezeichnen, so weiß man auch nicht mehr recht zu sagen, was zwischen dem Zufälligen und dem Nothwendigen als ein Drittes noch in der Mitte liege? Es bleibt daher nichts Anderes übrig, als die ethische Bedeutung der göttlichen Nothwendigkeit in der weltschöpferischen Thätigkeit Gottes mit unerschütterlicher Consequenz festzuhalten. Darin offenbart sich das ewige Wesen und die unergründliche Herrlichkeit der göttlichen Liebe gewiß am allervollkommensten, daß, obwohl Gott in seiner unendlichen Genüge des Anderen nicht bedarf, seine Liebe ihn dennoch zur Hervorbringung des Anderen in Ewigkeit bewegt, weil das Andere seiner bedarf*).

Auf die Frage nach dem tiefsten Grunde der Weltschöpfung giebt es daher keine andere Antwort, als diejenige unseres Lehrsatzes: er liegt in Gottes Wesen selbst. Pflegt man als diesen Grund

*) Wir stimmen mit J. Müller in der Hauptsache überein: „Nicht für sich selbst will Gott durch sein Wirken nach außen etwas erlangen, was er zur Verwirklichung seines Wesens bedürfte, sondern das Sein, welches er dadurch hervorbringt, soll Alles erlangen, was mit seinem Begriff und den davon schlechterdings unabtrennlichen Einschränkungen irgend verträglich ist" (a. a. O., II, 186). Daß die Nothwendigkeit auch als Freiheit begriffen werden kann, insbesondere auf dem ethischen Gebiete, hat J. Müller vortrefflich gezeigt a. a. O., II, 6 f. „Freiheit und Nothwendigkeit, sagt er in Beziehung auf die Selbstbestimmung des Menschen aus seinem eigenen Wesen, nämlich innere sind hier Eins." Vgl. a. a. O., 11: „Wenn den Seligen, deren Erlösung auch subjektiv vollendet ist, die höchste Freiheit zugeschrieben werden muß, so kann es nur diese mit der heiligen Nothwendigkeit identische Freiheit sein." Auch Rothe faßt die Schöpfung als schlechthin nothwendigen Akt Gottes (Theol. Ethik. I, 88 ff.). Können wir uns auch seine Deduktion nicht in allen Einzelheiten aneignen, namentlich in dem Satze nicht, „daß ohne ein Nichtich ihm gegenüber das Ich auch als absolutes nie gegeben sein könne", so stimmen wir den folgenden Sätzen (a. a. O., I, 91) um so unbedingter zu: „So wahr Gott Gott ist, muß er der Schöpfer sein .... Die Vorstellung, daß er die Schöpfung der Welt wohl auch hätte unterlassen können. . . ist schlechterdings ausgeschlossen. Diese Nothwendigkeit des schöpferischen Akts Gottes schließt jedoch nicht etwa die Freiheit desselben aus, sie affirmirt vielmehr dieselbe gerade auf absolute Weise. . .

in der Regel lediglich die Liebe Gottes anzugeben*), so wissen wir aus dem vorigen Lehrstücke, daß Gottes Wesen in der Liebe noch nicht allseitig genug ausgedrückt ist. Der ewige Grund der Weltschöpfung ist vor allem das absolute Geistwesen Gottes; die Welt hat, was von der größten Tragweite ist, den Geist zu ihrem Grunde: sie ist durch den Geist hervorgebracht. Nur der Geist kann schaffen; er ist das schlechthin weltschöpferische Prinzip. Der Geist hat es aber in sich, zu schaffen — nicht vermöge einer äußern, sondern vermöge einer inneren Nothwendigkeit, darum weil er absolute Lebendigkeit ist, weil es zu seiner Eigenartigkeit gehört, sich als den Geist selbst zu bejahen und zu bewähren. Indem der absolute Geist die Welt schafft, schafft er sich dasjenige Organ, an welchem sein ewiges Wesen zur zeitlichen Erscheinung kommt. Er wird nicht etwa durch die Welt; er verwirklicht sich auch nicht erst in der Welt: — Das sind pantheistische Anklänge an eine christlich wohlbegründete Wahrheit. Aber er bethätigt sich durch die Welt; er manifestirt sich in der Welt, und es liegt in dem Wesen des Geistes, sich unbedingt selbst zu bethätigen, sich schlechthin zu manifestiren.

Der absolute Geist ist nun allerdings zugleich auch die absolute Liebe. Wenn Gott lediglich absoluter Geist wäre, ohne zugleich absolute Liebe zu sein, so würde er in der Weltschöpfung lediglich sich selbst bethätigt und manifestirt, er würde in diesem

---

Gott schafft nothwendig; aber diese Nothwendigkeit ist eine für ihn innere, die Nothwendigkeit seines eigenen Seins selbst; sein Schlechthin bestimmt werden ist in dieser Beziehung ein Schlechthin durch sich selbst bestimmt werden, d. h. eben die absolute Freiheit."

*) Die tieferen Dogmatiker aller Zeiten haben die Liebe Gottes mit als Grund der Weltschöpfung betrachtet. Augustinus sagt in der schönen Stelle de genes. ad literam 1, 8: Vidit Deus quia bonum est: placuit enim quod factum est in ea benignitate qua placuit, ut fieret. Duo quippe sunt, propter quae amat Deus creaturam suam, ut sit et ut maneat. Aehnlich Anselmus hom. 16: Deus omnipotens si nullam penitus creaturam fecisset, in se ipso plene beatus esse potuit, quippe nullo indigens, sed sibimet usquequaque sufficiens. Volens autem ex summa bonitate creaturam beatificari, quod ex ipsius tantum cognitione et amore futurum erat, angelicas creaturas fecit, a quibus laudaretur, non ut ei de laude earum aliquid accresceret, sed ipsis. Baier (th. pos., 250): Causam impulsivam creationis in bonitate Dei sola quaerimus.

Falle keine relativ selbstständigen Geschöpfe erschaffen haben. Weil er nun aber als der absolute Geist auch die absolute Liebe ist: darum will er in Allem, was er schafft, nicht ausschließlich sich selbst, sondern er will vielmehr Anderes als er selbst, um dieses Andere an seiner eigenen Vollkommenheit Theil nehmen zu lassen. Er will aus diesem Grunde nicht nur sich selbst in dem Anderen, sondern er will auch das Andere in sich. Da er nun aber auch noch der absolut Gute ist, so kann er vermöge dieser seiner schlechthinigen Güte das Andere in sich nur so wollen, wie er selbst ist, d. h. gut, und es ist eine nothwendige Folge der göttlichen Wesensbestimmtheit, daß Gott alles nicht Gute aus seiner Schöpfung ausscheidet.

Damit sind wir denn auch an einem Punkte angekommen, wo die Beantwortung der Frage, ob die Welt eine anfangslose, die Weltschöpfung eine ewige sei, keine Schwierigkeiten mehr darbietet*). Ist die Schöpfung eine eben so nothwendige als freie Selbstbethätigung des göttlichen Wesens: so ist sie auch ewig in dem Wesen Gottes beschlossen und begründet. Die Welt ist ihrer Idee nach ewig in Gott, oder die Weltschöpfung eine ewige, göttliche Idee**). Der Idee nach ist daher die Welt in der Ewigkeit geschaffen, obwohl sie ihrer Erscheinung nach nur unter den vier Kategorien der Zeit, des Raumes, der Gestalt und der Zahl in die Wirklichkeit treten konnte, und so weit sie erscheint, einen Anfang haben muß. Nur ist dieser scheinbare Anfang der Schöpfung

---

*) Rothe (a. a. O., I, 100): „Wie die Schöpfung nur als eine endlose zu denken ist, so muß sie auch als eine anfangslose gedacht werden."

**) Auch J. Müller, indem er gegen Rothe zu erweisen sucht, daß die Welt einen Anfang hat, giebt zu, daß die Idee der Welt in Gott ewig ist (chr. Lehre von der Sünde, II, 249). Wir können uns auf unserem Standpunkte nur nicht vorstellig machen, wie eine in Gott ewige Idee nicht nothwendig ihre Verwirklichung nach außen erheischen soll. J. Müller scheint uns daher mit jenem Zugeständnisse auch die Nothwendigkeit der Weltschöpfung zugestanden zu haben. Wenn Delitzsch (Com. zum Br. an die Hebr., 529) die Weltidee eher als die Weltschöpfung sein läßt: so beweist er damit, wie leicht geneigt ein minder präcises Denken ist, den Zeitbegriff vor die Zeit, d. h. in Gott selbst hinein, zu verlegen. Ebenso begriffswidrig ist es, die Ewigkeit als ein Vorher vor der Zeit zu bezeichnen (Philippi a. a. O., II, 236).

in der Zeit nicht als ein wahrer zu denken. In Wahrheit hat die Schöpfung da ihren Anfang genommen, wo die Zeit selbst wahrhaft angefangen hat: in Gott. Der Anfang der Welt reicht mithin in den Grund der Ewigkeit, oder die Welt hat im Grunde einen ewigen Anfang. So wie dagegen die Schöpfung in der Zeit anfangend und aufhörend vorgestellt wird, so entsteht unvermeidlich eine weltleere Zeit und ein weltleerer Raum vor der Weltschöpfung. Es giebt also allerdings keinen Anfang der Welt für das menschliche Vorstellen, denn für dieses liegt jeder Anfang immer nur in der Zeit; die Welt hat einen Anfang lediglich für Gott, weil sie ihn von Ewigkeit in Gott hat. Daraus folgt denn auch die schlechthinige Abhängigkeit der Welt lediglich von Gott; weil sie lediglich im Verhältnisse zu ihm einen Anfang hat, d. h. weil nicht sie selbst, sondern Gott ihr ewiger Grund ist, so kann sie eben deßhalb schlechthin nur ein Produkt Gottes sein*).

So weist uns denn unser Gewissen immer wieder auf die Wahrheit zurück, daß der Grund der Weltschöpfung in Gottes Wesen selbst liegt; daß die zeitliche Welt, obwohl einen urzeitlichen Anfang, doch auch zugleich einen ewigen Grund hat; daß sie in Gottes Wesen ewig ruht. Ohne diesen ewigen Hintergrund würde die Welt zu einem bloßen Schein- und Schattenbilde herabsinken, sie wäre ohne denselben eine in nie gestillter Unruhe umsonst nach Wirklichkeit ringende Truggestalt. Allein auch das göttliche Wort stimmt dem Gewissen in diesem wichtigen Punkte vollkommen bei.

Nicht ohne weise Absicht hat die Schrift die Heilsgeschichte mit dem Schöpfungsberichte eingeleitet. Wie man auch die Stelle 1. Mos. 1, 1 auffassen möge: daß die Welt Gott gegenüber

---

*) Von hier aus löst sich denn auch die erste Kant'sche Antinomie: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen, und die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich (Krit. der r. Vern. Elem., II, 2, 2, 1, 2). Der Mensch mit seinem discursiven Denken kann sich die Welt weder mit einem Anfang, noch ohne einen Anfang denken, denn in jenem Falle sieht er sich genöthigt, die Zeit vor der Welt, in diesem, die Welt vor der Zeit zu denken. Nur wenn wir uns die Welt im Verhältnisse zu Gott denken, d. h. vom Gewissensstandpunkte aus, hat

einen Anfang genommen habe, ist in derselben sicherlich bezeugt*). Als weltschöpferisches Princip tritt aber sofort der Geist Gottes, d. h. Gott als Geist, hervor (1, 2), und daß Gott die Welt durch seinen Geist geschaffen habe, das lehrt auch der tiefsinnige Verfasser des Buches Hiob**). Auch das Sprechen Gottes ist nur der Ausdruck für die Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes. Denn das Wort ist das adäquateste Werkzeug des Geistes. Die herkömmliche Vorstellung von einer Weltschöpfung aus Nichts gehört zwar nicht den biblischen Urkunden, sondern dem apokryphischen Ideenkreise an***). Dagegen läßt die Schrift die Welt durch Gott geschaffen, d. h. aus dem Nichtsein in das Dasein schlechthin gesetzt werden. Die biblische Weltanschauung weiß nichts von einer ewigen Materie, einem ungeschaffenen Weltstoffe, der etwas für sich wäre und außergöttliche Realität hätte. Die Welt ist lediglich durch Gott, durch die schlechthinige Bethätigung seiner Selbstoffenbarung in's Dasein gerufen worden. Daß die Welt lediglich ein Werk der göttlichen Liebe sei, sagt allerdings die Schrift nicht ohne Weiteres. In dem Schöpfungsberichte erscheint dieselbe zunächst als ein Werk der göttlichen Güte, d. h. als Selbstoffenbarung der absoluten Vollkommenheit Gottes†). Wenn nun aber Gott nach diesem Berichte an seinem Schöpfungswerke ein Wohlgefallen zeigt, und wenn dieses sicherlich nichts Anderes als ein Ausdruck liebender Freude daran sein kann, daß die erschaffenen Geschöpfe an derselben Vollkommenheit Antheil haben, die Gott eigen ist: dann erscheint auch hier die Liebe als wesentlicher Grund der göttlichen Schöpferthätigkeit. Ein heiliger Sänger

---

sie Anfang und Ende **in Gott**. Wir glauben also, daß die Welt in Gott ewig, aber durch ihn zeitlich geworden sei.

*) Man vgl. zu 1. Mos. 1, 1 Knobel (a. a. O, 8), wornach בְּרֵאשִׁית zuerst, erstlich heißt. Die Meinung ist: Gott habe den Anfang mit der Erschaffung des Himmels und der Erde, d. h. der Totalität der Welt, gemacht, und sodann erst das Licht u. s. w. geschaffen.

**) Hiob 26, 13. Auch Ps. 104, 30 ist der Geist (רוּחַ) Gottes Schöpfer-Principium.

***) Weish. 11, 18 läßt die Welt ἐξ ἀμόρφου ὕλης durch Gottes Hand geschaffen werden.

†) Vgl. 1. Mos. 1, 12, 18, 25, 31.

vertraut Gott deßhalb, weil er die Welt geschaffen *), und ein anderer spricht es offen aus, daß Gott an der geschaffenen Welt seine Freude hat **). Daß der Schöpfergott als solcher zugleich der Erlösergott ist, hat der Prophet mit ergreifender Beredtsamkeit geschildert ***). Ist auch der Ausspruch Jesu: *ὁ πατήρ μου ἐργάζεται ἕως ἄρτι*, ohne ausreichenden Grund auf die schöpferische Wirksamkeit Gottes bezogen worden †), so bezeichnet doch die Anrede an Gott, als „den Herrn des Himmels und der Erde" ††), die Welt in ihrer schlechthinigen Abhängigkeit von Gott. Die apostolischen Briefe sind ganz durchdrungen von der Ueberzeugung, daß in der Weltschöpfung Gott sein ewiges und herrliches Wesen selbst mitgetheilt habe. Zweimal bricht der Apostel da, wo er der göttlichen Schöpferthätigkeit erwähnt, in doxologischen Jubel aus; so wenig ist ihm die Welt ein Zufälliges, ein Etwas, welches Gott eben so gut auch hätte nicht schaffen können, als er es geschaffen hat, daß er umgekehrt das unsichtbare Geistwesen Gottes, dessen ewige, göttliche Majestät, erst in der Welt als wahrhaft manifestirt betrachtet †††).

---

*) Ps. 33, 5 u. 6. Noch entschiedener Ps. 121, 1 ff.: Vom Weltschöpfer kommt Hülfe, Heil.

**) Ps. 104, 31.

***) Jes. 45, 17—25.

†) Joh. 5, 17, wie z. B. durch von Cölln (Bibl. Theol. II, 57); von Hilgenfelds Hypothese (das Ev. und die Briefe Joh. nach ihrem Lehrbegr., 81) nicht zu reden, welcher in jener Stelle eine gnostisirende Polemik gegen den alttestamentlichen Schöpfungsbericht finden will.

††) Matth. 11, 25; Luc. 10, 21.

†††) Die beiden ersten Stellen sind Röm. 1, 25 und 11, 33. Die dritte Stelle ist überwältigend, Röm. 1, 20: *Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται: ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης.* Daß auch das neue Testament das göttliche Schaffen als ein schlechthiniges unmittelbares Setzen betrachtet, beweisen die Stellen Röm. 4, 17, wo es als ein *καλεῖν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* beschrieben ist, und Hebr. 11, 3, wo die Worte: *κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι*, nichts Anderes heißen können als: Gott habe das Sichtbare, d. h. die Welt, nicht aus Erscheinendem, d. h. aus stofflich Wahrnehmbarem, also nicht aus irgend einer präjacenten Materie, sondern schlechthin durch das Wort, nach Apok. 4, 11 durch seinen Willen, geschaffen. Erscheinbar (Hofmann, Schriftbeweis, I, 274) heißt *φαινόμενον* nicht, noch weniger ist aber mit Delitzsch

Gott – das Ziel der Weltschöpfung.

§. 8. Ist, wie wir soeben dargelegt haben, Gottes Wesen der Grund der Welt schlechthin: so haben wir in Gemäßheit unseres Lehrsatzes nun auch im Weiteren zu zeigen, daß er der Zweck oder das Ziel derselben ist. Zweck der Weltschöpfung kann, wie unser Lehrsatz sagt, nur die abbildliche Offenbarung des göttlichen Wesens selbst sein. Die kirchliche Dogmatik stellt nun allerdings in der Regel einen doppelten Zweck der Weltschöpfung auf: als nächsten, die Verherrlichung Gottes, und als weiteren, das Wohlergehen des Menschen*). Daß Gott bei der Weltschöpfung eine doppelte Absicht gehabt habe, ist an und für sich schon zweifelhaft; jedenfalls muß es aber gelingen, den Zweck der Weltschöpfung, wenn er auch theilbar sein sollte, auf einen einfachen Ausdruck zurückzuführen. Wenn nun der Grund der Weltschöpfung lediglich in dem Wesen Gottes selbst gelegen ist: so kann auch der Zweck derselben — in so fern Grund und Zweck in unzertrennlicher Wechselbeziehung stehen — nicht außerhalb des göttlichen Wesens gelegen sein. Liegt es im Wesen Gottes, daß er setzt, was nicht er selbst ist, weil er auch Solchem, was nicht er selbst ist, den Antheil an seiner Vollkommenheit gönnen will: so kann es bei der Weltschöpfung nicht seine Absicht sein, daß das Geschaffene eine außer ihm befindliche und von ihm unabhängige Stellung einnehme; denn er würde ja damit erzwecken, daß das, von dem er will, daß es sei, wesentlich nicht sei. Deßhalb kann es für Gott bei der Weltschöpfung unmöglich einen anderen Zweck gegeben haben, als daß das Geschaffene eine Offenbarung seines eigenen vollkommenen Wesens und ein Abbild seiner persönlichen ewigen Herrlichkeit sei. Je mehr nun aber die Welt in ihrer abbildlichen Erscheinung dem göttlichen Ur-

---

(Com. z. Hebr. Br., 530) bei μὴ ἐκ φαινομένων an „eine Welt von (göttlichen) Ideen zu denken, als den nicht zu sinnfälliger Erscheinung kommenden Wesensgrund", und nicht ein verschwiegenes ἀλλ' ἐκ νοητῶν, wie D. meint, sondern ῥήματι θεοῦ bildet zu μὴ ἐκ φαινομένων den Gegensatz.

*) Baier (theol. pos., 257): Finis creationis ultimus est gloria sapientiae, bonitatis et potentiae divinae, intermedius hominis utilitas. Alting (meth. theol. didact., 29): Finis creationis summus est gloria Dei . . . . subalternus est ipsiusmet hominis utilitas ac felicitas.

bilde ähnlich wird; desto mehr wird der Zustand für sie eintreten, den die Dogmatiker ihr „*Wohlergehen*" genannt haben. Indem Gott die Welt als die sein vollkommenes Wesen offenbarende will, will er sie nothwendig auch als die ihrer Seligkeit, ihres Heils bewußte. Denn da in Gott, als dem Vollkommenen, die Fülle des Heils und der Seligkeit wohnt, so muß die Welt nothwendig das Heil besitzen, wenn sie Gott besitzt, d. h. wenn sie eine wirkliche Offenbarung seines Wesens ist. *Je mehr sich Gott in der Welt verherrlicht: desto mehr ist die Welt durch Gott beseligt.*

Daß Gott die Welt als eine abbildliche Offenbarung seines Wesens geschaffen habe: das bezeugt uns ausdrücklich die h. Schrift. Gott sah, daß Alles, was er geschaffen hatte, sehr *gut* war*). Nun wissen wir zwar aus dem Munde Jesu, daß *eigentlich* das Prädikat „*gut*" nur Gott selbst, der Welt mithin blos *uneigentlich* zukommen kann. Ihm kommt es zu, als dem Urbilde, der Welt als dem Abbilde. Gut ist was seinem Zwecke vollkommen entspricht, was mit Beziehung auf die Beschaffenheit seines Wesens keinen Mangel an sich trägt. Die gute kann nur die vollkommene, d. h. die das Wesen Gottes *aufs zweckmäßigste abbildende*, Welt sein. Die noch neuerlich wieder angeregte Frage: ob die von Gott geschaffene wirklich auch die *beste* Welt sei, ist im Grunde doch durch ein noch mangelhaftes Denken veranlaßt**). Hätte Gott eine bessere Welt, als die in Wirklichkeit von ihm geschaffene, schaffen *können*, und sie dennoch nicht geschaffen, so hätte er eine unvollkommene geschaffen; denn das minder Gute ist im Verhältnisse zu dem Besseren immer unvollkommen. Er hätte also eine Welt geschaffen, die seinem eigenen Wesen nicht entspricht, die, mit anderen Worten, *seiner unwürdig* wäre. Wie wenig wir auch *Leibnitz* darin beistimmen, daß die wirkliche Welt von Gott aus einer Reihe von unendlichen Möglichkeiten als die beste ausgewählt worden sei: so geben wir ihm doch darin unbedingt Recht,

*) 1. Mos. 1, 31.

**) *Philippi* (a. a. O., II, 246, Anm.): „So gewiß wir sagen müssen, daß die Welt gut sei, so fragt sich doch, ob wir auch sagen dürfen, daß sie die *beste* Welt sei?"

daß eine bessere Welt, als die in Wirklichkeit von Gott geschaffene, geradenweges eine Unmöglichkeit ist*).

In wie fern nun aber die Welt als gut, d. h. vollkommen, geschaffen zu denken sei, das bedarf noch einer genaueren Untersuchung. Wir unterscheiden in der Welt zwei Faktoren: die Materie und den Geist, und sie unterscheidet sich eben dadurch von Gott, daß sie nicht, wie jener, lediglich Geist, daß sie zugleich auch von materieller, oder organischer, Beschaffenheit ist. Ueber die Beschaffenheit der Materie sagt uns unser Gewissen wenigstens so viel aus, daß das Heil nicht von ihr kommen kann, und zwar darum, weil es von Gott allein als dem absoluten Geiste kommt**). Dieses Zeugniß des Gewissens wird auch durch die h. Schrift bestätigt. Die reine Materie, der Stoff als solcher, ist inhaltlos und gestaltlos***), ist eigentlich noch nicht. Worin das Wesen der reinen Materie bestehe, sagt die h. Schrift allerdings nirgends, und es genügt daher für den Glauben sich dessen bewußt zu sein, daß sie nicht das Gute, nicht das Heil ist, daß wir auf Materielles als solches niemals unser Vertrauen setzen dürfen. Immerhin aber bedürfen wir für das theologische Denken noch eines bestimmteren Begriffes von der Materie. Zwei Eigenschaften sind auch von der reinen Materie unzertrennlich. Erstens die Raumerfüllung: die Materie ist als solche räumliche rscheinung. Zweitens: der Zeitumfang. Die Materie ist als solche zeitliche Bewegung. Mit diesen beiden Eigenschaften ist zugleich der Begriff des endlichen Daseins überhaupt gegeben. In

*) Théodicée (Opera phil. omnia, Berl. 1840, I. 506 f.): Donc il faut que Dieu ait choisi le meilleur (monde), puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison.

**) Bd. I, S. 17.

***) 1. Mos. 1, 2: תֹהוּ וָבֹהוּ, eigentlich Leere und Wüste: die einfache Beschreibung der bloßen Materialität der Welt, wie sie ein Resultat des reinen Schöpfungsaktes war. Das phantasirende Denken moderner Gläubigkeit läßt ebenso vernunft- als schriftwidrig diese Leere und Wüste das Consequens einer vorangegangenen „geistlichen, aber widergöttlich entzündeten Welt sein, welche Gott, indem er sie materialisirte (!), zusammenzog, um sie zum Substrat einer Neuschöpfung zu machen u. s. w.“! (Delitzsch, System der bibl. Psychol., 44 f.)

dieser Beziehung erscheint die Materie als solche im Allgemeinen als Grenze oder Schranke. Da nun Gott vermöge seiner Absolutheit unbegrenzt oder schrankenlos ist, so leuchtet ein, daß er durch Erschaffung der Materie zunächst Das gesetzt hat, was bestimmt ist, zur Begrenzung zu dienen, d. h. auf gewissen Punkten eine Negation des Absoluten zu sein. Daher kann die reine Materie noch in keiner Weise als ein bestimmt Daseiendes, ein für sich seiendes Etwas gelten. Denn da sie nur die Schranke oder Das, was nicht Gott ist, darstellt: so ist sie eben damit ein blos Gestaltloses und Inhaltleeres, ein Nochnichtsein. Als Nochnichtsein ist sie aber lediglich die Möglichkeit des Seins. Wenn uns daher die Schrift berichtet, daß die Leere und Wüste zuerst war, so ist darin nichts Anderes als der Gedanke enthalten, daß Gott in der reinen Materie zunächst die Möglichkeit der Welt geschaffen habe*). Diese war dadurch bedingt, daß eine Schranke, d. h. außer dem absoluten göttlichen Sein ein Nichtsein des Göttlichen, und daher wenigstens in der Form der

---

*) Ueber den Begriff der Materie gehen bekanntlich die verschiedenen Systeme sehr auseinander. Schon die aristotelische Philosophie unterschied ganz richtig die reine Materie und die Gestaltung (ὕλη und μορφή oder εἶδος). Die ὕλη als solche ist das noch völlig Unbestimmbare und Unerkennbare, es kommt ihr nicht die Bestimmung einer οὐσία, eines wirklichen Seins zu, sie ist nur das dem Werden zu Grunde Liegende (ὑποκειμενὸν). Sie hat daher auch noch keine Eigenschaften. (Ueber Arist. Metaphysik u. Physik: Strümpell, a. a. O. 266 f., 283 f.) Die Materie ist daher an sich noch kein Körper, denn jeder Körper ist gestaltet. Mit Apelt (Metaphysik, 558) die Materie als Substanz und Subjekt alles dessen, was im Raume zur Existenz der Dinge gehört, von Kant'schen Voraussetzungen aus (s. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 3. A.) zu denken, führt schon über das Gebiet der reinen Materialität hinaus. Wir können Schelling zustimmen, wenn er (Ideen zu einer Philosophie der Natur, sämmtl. Werke II, 1, 223) die Materie als „das allgemeine Samenkorn des Universums, worin alles verhüllt ist, was in den späteren Entwicklungen sich entfaltet", bezeichnet, können ihm aber nicht mehr folgen, wenn er sie „die reale Seite des absoluten Erkennens und als solche eins mit der ewigen Natur selbst" nennt. Man vgl. auch die beachtenswerthe Exposition Rothe's (Th. Ethik I, 125 f.), der in der reinen Materie den Schatten Gottes, welchen dieser vermöge seiner Persönlichkeit aus sich herauswirft, die absolute Nicht-Natur und Nicht-Persönlichkeit, das absolut selbstlose Sein, die bloße Masse im eigentlichsten Sinne erblickt.

Negation ein außergöttliches Sein gegeben war. Konnte auch die Materie nicht für Gott eine Schranke sein, da ja Gott unbedingt und daher unbeschränkbar in seinem Wesen ist, so war sie dagegen eine Schranke außer Gott, und ihre Erschaffung hatte die Bedeutung, daß es außer Gott eine Schranke, ein mögliches Nochnichtgewordenes gebe. Hätte Gott die Materie nicht geschaffen, so wäre außer Gott gar nichts, es wäre lediglich Gott, und nicht einmal die Möglichkeit der Welt gewesen.

Gewiß ist es daher sehr beachtenswerth, wie die h. Schrift von der Erschaffung der Materie ihre Gestaltung, von der Weltschöpfung die Weltbildung und Weltentwicklung wohl unterscheidet. Auch die scholastische Theologie nahm diese Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer Schöpfung in ihre Schöpfungslehre auf, und die kirchliche Dogmatik eignete sich dieselbe, freilich in einer Weise an, wie wir sie nicht ohne Weiteres vertreten könnten. Auf unserem Standpunkte ergiebt sich in Betreff des Verhältnisses zwischen der Weltschöpfung und der Weltbildung folgendes Resultat. Nachdem mit der reinen Materie die inhaltleere und gestaltlose Möglichkeit der Welt durch Gott, oder der erste göttliche Schöpferakt, gesetzt war, bedurfte es noch eines zweiten, um aus der Möglichkeit die Wirklichkeit der Welt hervorgehen zu lassen. Die reine Materie, als ein Nochnichtsein, ist die schlechthinige Geistlosigkeit des Stoffs an sich, jedoch zugleich auch die unerläßliche Bedingung für ein künftiges Sein, welches außer dem absoluten Geiste für sich etwas zu werden bestimmt ist. Alles was ist, ist durch den Geist; es giebt kein Sein außerhalb des Geistes, und kein wahres Sein außerhalb des göttlichen Geistes. Sollte daher die reine Materie aus der Form des leeren Nochnichtseins in die Lebensform des wirklichen Werdens zu etwas übergehen, so war das nur dadurch möglich, daß der Geist mit ihr sich in Verbindung setzte, daß sie geistartig ward. Wie geistlos auch die reine Materie an sich ist, immerhin muß sie doch geistempfänglich, und ihrer Wesensbeschaffenheit nach auf den Geist angelegt sein. Wie der Geist auf die Materie wirkt, das ist freilich im tiefsten Grunde ein, wie alle schöpferischen Prozesse, für das Gewissen und für das Wissen des Menschen in ewiges Dunkel gehülltes Geheimniß. Daß aber die Materie erst durch den Geist etwas wird, und daß ihre allmälige immer herrlichere Verklärung

durch die schöpferische Einwirkung des Geistes, d. h. Geistartigkeit, die von Gott bei ihrer Erschaffung ihr angewiesene Bestimmung ist: das erleidet keinen Zweifel. Geistdurchdringung der Materie ist der, der Weltschöpfung zu Grunde liegende, ewige Zweckgedanke Gottes.

Auch nach der biblischen Erzählung war die Materie so lange nur als reine vorhanden, d. h. das Schöpfungsprodukt gestaltlos, bis der Geist Gottes das gestaltlose Material zu bilden begann*). Mit diesem Augenblicke nahm dann auch das Sechstagewerk seinen Anfang. Diese Tage, welche in der Conception des Darstellers für jeden Unbefangenen wirkliche Tage sind**), lassen die Weltentwicklung in der Form der Woche vor sich gehen, wobei der siebente als Ruhetag die Sabbathsfeier begründet und vorbildet. Das Sechstagewerk ist ein Sinnbild der Heiligkeit der Woche, welche die Grundform des alt-testamentlichen Gottesdienstes enthält. Der Berichterstatter, auch ohne die entfernteste Absicht, einen naturgeschichtlichen Aufschluß über die Zeitdauer, innerhalb welcher die Ausbildung des Weltalls bewirkt wurde, ertheilen zu wollen, will vielmehr einen heilsgeschichtlichen Aufschluß über den Ursprung der alt-testamentlichen Wochenfeier geben; er will zeigen, daß sie ihren Ursprung eben so gewiß aus Gott, als ihr Vorbild an Gott selbst hat.

Mit der schon früher gemachten Bemerkung, daß auch die ältere kirchliche Dogmatik sich der Unterscheidung zwischen einer weltstofferschaffenden und einer weltordnenden göttlichen Schöpfer-

*) Das weltbildende Prinzip ist nicht nur 1. Mos. 1, 2, sondern auch Ps. 104, 30 רוּחַ אֱלֹהִים. Eine eigentliche Sendung des Geistes, wie Hofmann im trinitarischen Interesse behauptet (Schriftb. I, 268 f.), ist an dieser Stelle nicht ausgesprochen.

**) Der Streit, ob die Urkunde selbst rückwärts schauender Prophetie ihre Glaubwürdigkeit verdanke, oder eigentlicher Inspiration (zwischen Kurtz, Hofmann und Delitzsch), ist ein unnützer, scholastischer, und erledigt sich durch unseren (Bd. I., 16. Lehrstück, 266 f.) aufgestellten Inspirationsbegriff. Die Annahme, daß Tage = Schöpfungsperioden seien, ist ein nicht schriftgemäßer exegetischer Nothbehelf. Für den wahren Glauben ist es gleichgültig, welche Zeitdauer diese Tage ausdrücken. Kurtz hat nun die neueste Entdeckung gemacht (Bibel und Astronomie,

thätigkeit wohl bewußt gewesen sei*): haben wir zu gleicher Zeit die Andeutung verbunden, daß diese Unterscheidung eine besondere

---

3. A., 94 f.), daß „ob alle sechs Tage eine vierundzwanzigstündige Dauer gehabt, dahingestellt bleiben müsse, weil ja vor dem vierten Tage noch keine Sonne den Tag, und kein Mond die Nacht beherrscht habe!“ Zu solchen unfruchtbaren Entdeckungen gelangt man, wenn man die Bibel gewaltsam zu etwas machen will, was sie selbst nicht sein will, wozu sie viel zu groß ist: zu einem Lehrbuche der Naturgeschichte.

*) Die Unterscheidung zwischen einer creatio primi et secundi ordinis ist sehr alt. Sie findet sich bei Joh. von Damaskus (de fide orth. II, 5), welcher die Welt theils τὰ μὲν οὐκ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης, theils ἐκ τούτων τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονότων entstanden sein läßt. Die edleren Geschöpfe und insbesondere die Elemente: Himmel, Erde, Luft, Feuer und Wasser, läßt er aus der unmittelbaren göttlichen Schöpferthätigkeit hervorgehen, die übrigen wie Thiere, Pflanzen, Samentheilchen entspringen dagegen unter göttlicher mittelbarer Einwirkung aus den erstgeschaffenen Elementen. Thomas von Aquino unterscheidet sogar eine dreifache göttliche Schöpferthätigkeit (Summa I, qu. 65): opus creationis, distinctionis und ornatus. Allem Erschaffenen liegt nach seinen scharfsinnigen Ausführungen die Einheit der materia informis zu Grunde, welche erst durch die zweite und dritte formenbildende Thätigkeit Gottes in verschiedene Arten von Geschöpfen überging. Vgl. Summa, qu. 70: Triplex opus intelligi potest: sc. opus creationis, per quod coelum et terra producta leguntur, sed informia; et opus distinctionis, per quod coelum et terra sunt perfecta .... Et his duobus operibus additur ornatus, et differt ornatus a perfectione. Nam perfectio coeli et terrae ad ea pertinere videtur, quae coelo et terrae sunt intrinseca, ornatus vero ad ea, quae sunt a coelo et terra distincta.... Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum, quae habent motnm in coelo et in terra. Das opus ornatus beginnt mit dem vierten Tage oder der Erschaffung der Gestirne. An der Spitze der geschaffenen Wesen ließ die altkirchliche Dogmatik die Engel geschaffen sein. So noch Gregor von Naz. orat. 38, 9; Joh. von Damaskus a. a. O., II, 3. Diese altkirchlichen Anschauungen sind fast unverändert in die protestantische Dogmatik übergegangen. Quenstedt (systema, 438) läßt Himmel und Erde, d. h. rudem indigestamque molem, confusam illam et nondum dispositam et exornatam massam nebst den Engeln zuerst von Gott erschaffen werden eo fine, ut coelum ac terram ex ea postmodum formaret. Andere glaubten (ohne Schriftgrund) es noch genauer wissen zu können. Hollaz (examen, 354) sagt: Mundus et omnia, quae in illo sunt, partim ex nihilo, partim ex materia inhabili sunt. Ex nihilo creati sunt angeli, anima Adami, coelum et elementa. Reliqua corpora producta sunt ex materia inhabili et indisposita, ex qua opus producendum, citra actionem virtutis omnipotentis, non emersisset. Niemand weiß es aber so genau wie Delitzsch, der aus

Tragweite habe. Wenn nämlich nach der kirchlichen Lehre die göttliche Schöpferthätigkeit sich auf den Akt der Weltherorbringung beschränken soll: so erscheint es schon als ein mit dem Merkmale der göttlichen „Unveränderlichkeit" nicht verträglicher Gedanke, daß nur während eines Zeitraumes von sechs Tagen die göttliche Thätigkeit mit Beziehung auf die Welt einen schöpferischen, von da an aber einen ganz anderen Charakter an sich getragen habe.

Wenn es, wie wir dargethan zu haben glauben, überhaupt zum Wesen Gottes gehört, zu schaffen, ja wenn Gott das Attribut des Schöpfers im ausschließlichen Sinne zukommt *): dann kann Gott auch niemals aufhören, zu thun, was seinem Wesen eignet, dann kann auch seine Schöpferthätigkeit nicht eine blos vorübergehende und ausnahmsweise, dann muß sie vielmehr eine zu jeder Zeit stattfindende, eine der Natur der Sache nach sein Wesen überhaupt offenbarende sein. Und folgt denn nun daraus nicht, daß der göttliche Weltzweck durch

---

Hiob 38, 4 f. und Neh. 9, 6 schließt, die Engel seien mit dem Chaos geschaffen — und auch noch vor 1. Mos. 1, 2, d. h. vor dem opus distinctionis und ornatus, gefallen. Denn die Thatsache sei unläugbar (?), daß schon vor dem Abfalle der Menschen „qualvolles Verenden, gegenseitiges Morden u. dergleichen"... in der Natur der Urwelt vorhanden gewesen sei. Der phantasiereiche Gelehrte weiß uns ferner zu erzählen, daß die ursprüngliche Engelwelt, nach der Engelempörung, in Zornbrand gerieth, und daß es die rudis indigestaque moles ist, in welche Gott jene erste, widergöttlich entzündete Welt, indem er sie materialisirte, zusammenzog, um sie zum Substrat einer Neuschöpfung zu machen, „welche damit begann, daß er das Chaos der in Feuersgewalt gerathenen, ursprünglichen Welt ganz und gar unter Wasser setzte." (Delitzsch, System der bibl. Psych., 43 f.) Solchen Hirngespinsten gegenüber erscheinen die Untersuchungen reformirter Theologen, ob die Welt mit dem Frühlings- oder dem Herbstäquinoktium ihren Anfang genommen habe, bei Alsted (theol. did., 240) und Maresius (Systema theol., 52) immer noch als harmlose Spielereien.

*) Beachtenswerth ist die Stelle de civ. dei XI, 6 bei Augustinus: Cum tempore autem factus est mundus, si in ejus conditione factus est mutabilis motus, sicut videtur se habere etiam ordo ille primorum sex vel septem dierum, in quibus mane et vespera nominantur, donec omnia quae his diebus Deus fecit sexto perficiantur die septimoque in magno mysterio Dei vacatio commendetur. Qui dies cujusmodi fuit, aut per difficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere.

ein einmaliges Schaffen noch nicht völlig erreicht werden konnte, daß er überhaupt nur auf dem Wege fortgesetzter göttlicher Schöpferthätigkeit in umfassender und vollkommener Weise wirklich erreicht werden kann?*)

Allerdings ist gerade von dem letzteren Gesichtspunkte aus die zwiefache göttliche Schöpferthätigkeit genau zu unterscheiden. Das Erschaffen der reinen Materie, oder der Welt an sich, ist ein schlechterdings absoluter göttlicher Akt, welcher jenseits aller zeitlichen Erfahrung liegt. Weil die reine Materie nicht durch sich selbst, sondern lediglich durch Gott ist: darum ist die Welt reine Creatur, schlechthin abhängig von Gott. Die Ordnung der reinen Materie vermittelst der Einwirkung des göttlichen Geistes, oder die Erschaffung des Naturzusammenhanges und des Weltsystems, ist dagegen kein schlechterdings absoluter Schöpfungsakt mehr, weil die reine Materie der bereits daseiende (geschaffene) Gegenstand desselben ist. In dem Sechstagewerke wird uns daher nicht mehr von schlechterdings absoluten göttlichen Schöpfungsakten, sondern von der durch die endliche Mittelursache des reinen Stoffes bedingten Weltentwicklung Kunde gegeben. Sollen wir nun aber wirklich mit der herkömmlichen Dogmatik annehmen, an dem siebenten Schöpfungstage sei die Weltentwicklung von Gott für alle Ewigkeiten abgeschlossen worden, und es habe von da an keine göttliche Schöpferthätigkeit mehr stattgefunden? Hiegegen legen nicht nur die Thatsachen der Erfahrung, sondern auch die Urkunden der h. Schrift ein unverkennbares Zeugniß ab. Die h. Schrift berichtet in der Schöpfungsurkunde nur von der Anfangsentwicklung der Welt, nicht aber von dem Gesammtumfange der Weltentwicklung; sie will nur die erste Periode, nicht aber die ganze Periodenreihe, welche die Naturgeschichte der Welt zu durchlaufen hat, schildern. Das Mißverständniß, daß mit dem siebenten Schöpfungstage die Weltentwicklung abgeschlossen sei, hat nicht die h. Schrift, sondern die herkömmliche Auslegung verschuldet, die, einmal auf falsche

---

*) Wir treffen hier auf verschiedenem Wege mit Rothe zusammen, wenn er (theol. Ethik. I, 136) bemerkt: „Wir stehen noch mitten drinn im Schöpfungsprozeß des irdischen Weltkreises: dies kann nicht nachdrücklich genug eingeschärft werden".

Bahnen geleitet, dieselben nicht mehr zu verlassen wagte. Aus dem Umstande, daß Gott am siebenten Tage ruhte, folgt nothwendig, daß nach dem Ablaufe des göttlichen Ruhetages eine neue Periode des Schaffens für Gott ihren Anfang genommen haben muß. Die Voraussetzung, daß der Schöpfungssabbath von unendlicher Zeitdauer sei, ist ebenso willkürlich als schriftwidrig*). Bedeuten die sechs ersten Tage ein bestimmtes, und zwar sehr begrenztes, Zeitmaß: so kann auch der Schöpfungssabbath lediglich ein ähnliches begrenztes Zeitmaß bezeichnen, oder der Schöpfungsbericht will sagen: daß Gott eine Zeitlang geruht habe, was nicht hindert, daß er von da an zu neuer schaffender Thätigkeit übergegangen ist. Nur daß die letztere kein schlechterdings absolutes, d. h. uranfängliches, weltschöpferisches Thun sein kann, sondern immer eine zeitlich bedingte, auf den bereits entwickelten Naturzusammenhang und die bereits begründete Weltordnung bezogene, schöpferische Einwirkung, also ein integrirendes Moment der gesammten Weltentwicklung sein muß. Diese dogmatische Erkenntniß ist unstreitig von nicht geringer Bedeutung. Die primitiven, weltbildenden und weltordnenden, Schöpferakte Gottes hören damit auf, schlechthin unbegreifliche zu sein, und eine Art der göttlichen Thätigkeit zu bezeichnen, welcher im gesammten Weltverlaufe nichts Aehnliches mehr entspricht. Es gibt nun keine absolute Ungleichartigkeit mehr innerhalb des göttlichen Wirkens auf die Welt. Gott schafft immer und zu jeder Zeit, wenn auch Epochen verhältnißmäßiger Ruhe zwischen solchen rastloser göttlicher Arbeit in der Mitte liegen. Jene primitiven Schöpferakte unterscheiden sich von den nachherigen, continuirlich verlaufenden, nur dadurch, daß Gott unmittelbar vor denselben die Bedingung des weiteren Schaffens, die Materie, gesetzt hatte, daß diese, als reine, durch die

---

*) Ganz irrthümlich ist jedenfalls die Annahme Delitzsch's (System der bibl. Psych., 29): Der Schöpfungssabbath bezeichne eine von Gott selbst gezogene Stufengrenze zwischen seiner unmittelbar schöpferischen Grundlegung und seinem mittelbar schöpferischen Walten. (Als ob nicht alles Schaffen nach dem Hervorbringen der Materie ein mittelbares wäre!) Auch Hofmann (Schriftbeweis, I, 280) sagt unrichtig, der Gedanke einer stetigen Schöpfung habe den Sabbath Gottes gegen sich. Dagegen geben wir ihm zu, daß Gott nach der Erschaffung des Menschen auf der Erde nichts Höheres mehr habe schaffen wollen.

Einwirkung des göttlichen Geistes gleichsam erst aus dem Rohen heraus gearbeitet werden mußte, während nachher, als die, die materielle Welt bedingende, Geisterwelt hervorgebracht war, das göttliche Schaffen zu immer edleren Bildungen, immer vollendeteren Formen des creatürlichen Seins fortzuschreiten und die Herrlichkeit des Urbildes in immer vollkommenern Abbildern darzustellen vermochte.

Der Modus der Weltschöpfung.

§. 9. Mit der Frage nach dem Zwecke der Weltschöpfung hängt nun die nach dem Modus derselben aufs Engste zusammen. Denn erst durch eine entsprechende Beantwortung der letzteren erhält das Gewissen eine vollkommen sichere Bürgschaft dafür, daß das wahrhaftige und wirkliche Bild Gottes sich in der erschaffenen Welt abspiegelt. An und für sich leuchtet schon ein, daß Gott die Welt durch kein Mittel geschaffen haben kann, welches geringer ist, als er selbst. Denn Alles, was geringer als Gott ist, ist ein Theil der Welt; wäre die Welt durch etwas Geringeres, als Gott selbst, geschaffen worden, so müßte sie durch einen Theil ihrer selbst, d. h. durch sich selbst, geschaffen worden sein, und sie wäre dann — was sie nicht sein kann — ihr eigenes Produkt. Es war daher ein ganz richtiger Gedanke, wenn schon das nicänische Glaubensbekenntniß die Weltschöpfung durch den Sohn, d. h. den sich selbst offenbarenden Gott, vermittelt dachte*), ein Gedanke, welcher durch und seit Augustinus in der Weise fortgebildet ward, daß die Schöpfung nicht lediglich als ein Werk des Vaters, sondern der Trinität überhaupt betrachtet wurde**). Bekanntlich hat die reformatorische Dogmatik an den herkömmlichen trinitarischen Bestimmungen nicht zu rütteln gewagt. War es auch ursprünglich

---

*) Symb. Nicaenum: Δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο . . . .

**) Augustinus de civitate Dei, XI, c. 24: Ut in operibus Dei secreto quodam loquendi modo, quo nostra exerceatur intentio, eadem nobis insinuata intelligatur Trinitas, unamquamque creaturam quia fecerit, per quid fecerit, propter quid fecerit. Pater quippe intelligitur verbi, qui dixit, fiat. Quod antem illo dicente factum est, procul dubio per verbum factum est. In eo vero quod dicitur: „Vidit Deus quia bonum est“ satis significatur, Deum nulla necessitate . . . , sed sola bonitate fecisse quod factum est . . . . Quae bonitas si Spiritus S. recte intelligitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur.

Melanchthon's Absicht, auf die scholastische Behandlung dieser Lehre nicht wieder zurückzukommen*): nachdem die reactionäre Störung ihn auf's Neue in das Fahrwasser der ältern Tradition getrieben hatte, konnte er sich dennoch der Wiederaufnahme der altkirchlichen Formeln auch bei der Schöpfungslehre nicht erwehren. Wenn er sie aber noch mit einiger Vorsicht anwandte und z. B. den Satz, daß Gott Alles durch den Sohn geschaffen habe, treffend zur Unterstützung der Wahrheit, daß es keine ewige Materie gebe**), benützte, so ging dagegen sein Schüler Chemnitz wieder ohne allen Rückhalt auf die scholastischen Bestimmungen zurück, wornach die Schöpfung als ein untheilbares Werk der gesammten Trinität aufgefaßt wird***). Wenn reformirterseits auch Calvin noch beachtenswerthe Versuche gemacht hatte, die scholastischen Bestimmungen von diesem Lehrpunkte fern zu halten †), so hat dagegen die spätere reformirte Dogmatik ebenfalls die Ausführungen über das opus indivisum der Schöpfung wieder aufgenommen, und nur die föderalistische Theologie hat dieselben auf ein gerechtes biblisches Maß zurückgeführt und von unfruchtbarern Auswüchsen gereinigt††). Während übrigens die reformirten Dogmatiker sich doch wenigstens meist an die biblischen Ausdrücke „Wort" und „Geist" hielten,

---

*) Loc. th. (1. A.): Non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis.

**) Ausg. vom Jahre 1562, 60: Cum Joannes inquit: omnia per ipsum facta esse, refutat Stoicam imaginationem, quae fingit, materiam non esse factam.

***) Loci th., 114: Creatio est actio unius Dei et quidem solius Dei, ac indivisum trium personarum divinitatis opus, quo Pater una cum Filio coaeterno et Spiritu S. coaeterno condidit omnia, visibilia et invisibilia, extra suam divinitatis essentiam.

†) Opera, IX, 2, 188. Wesen des Protestantismus I, 368. In der institutio, I, 14, 20 begnügt er sich mit dem Satze: Deum Verbi ac Spiritus sui potentia ex nihilo creasse coelum et terram.

††) Heidanus, corp. th., I, 263: Solius Dei esse creare. Cum enim illa (creatio) peragatur solo jussu Dei, non potest effici aliquid, nisi per Verbum illud quod egreditur ex ore Dei . . . Omnia enim Deus peragit solo nutu et jussu.

drangen die lutherischen um so eifriger auf die correkte Einhaltung auch der scholastischen trinitarischen Terminologie*).

Wenn es auch hier noch keineswegs an der Zeit ist, die Lehre von der Trinität zu besprechen, so liegt uns dennoch die Pflicht ob, zu untersuchen, in wie fern etwa in der biblischen Erzählung eine Nöthigung enthalten sein möchte, die Weltschöpfung auf eine dreipersönliche Einwirkung Gottes zurückzuführen? Da wird dann sicherlich von jedem Unbefangenen zugegeben werden, daß der älteste Schöpfungsbericht nicht auf der Voraussetzung von der Dreipersönlichkeit Gottes ruht. Gott ist in demselben lediglich als eine, freilich als eine lebendige, in der Bewegung des Schaffens begriffene, Persönlichkeit vorgestellt. Man hat neuerlich in dem biblischen Berichte von der Weltschöpfung die Darlegung eines „innergöttlichen“ Verhältnisses finden wollen. Ist es schon an und für sich etwas mißverständlich, die göttliche Schöpferthätigkeit als eine „Selbstverwirklichung des göttlichen Willens“ aufzufassen, da der göttliche Wille seine Wirklichkeit an sich selbst, nicht aber an der Welt, hat**), und ist es etwas künstlich zu sagen, „daß sich das innergöttliche Verhältniß in eine geschichtliche Selbstvollziehung begeben habe“***), da sich, der Natur der Sache nach, ein Verhältniß nicht sowohl in etwas begibt, als vielmehr ein Ergebniß ist: so ist doch insbesondere in Abrede zu stellen, daß es sich in dem biblischen Schöpfungsberichte um etwas handle, was im Wesen Gottes selbst vorgeht.

Nicht wie es sich mit Gott in der Innerlichkeit seines ewigen Wesens — worüber die h. Schrift überhaupt nichts lehrt, — sondern wie es sich mit der Welt in ihrer Bezogenheit zu dem ewigen, göttlichen Wesensgrunde verhalte: darüber gibt uns der biblische Bericht Kunde. Und da sind es zwei Punkte, in welchen der Modus jener Bezogenheit genauer

*) Quenstedt, systema, 416: Autor seu causa creationis efficiens est unus et solus Deus potentissimus et sapientissimus. Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Hollaz (examen, 35): Quis creavit mundum: solus Deus Pater, Filius et Spiritus Sanctus . . . . Tres divinitatis personae non sunt tres causae sociae, non tres auctores creationis, sed una causa, unus auctor creationis, unus creator.

**) Vgl. v. Hofmann, Schriftbeweis I, 264 f.

***) Ebendaselbst, 268.

beschrieben wird, indem die Urkunde 1) den Geist Gottes über dem Urwasser schweben läßt, und indem 2) Gott hernach spricht. Man kann sich in der That einiger Verwunderung nicht erwehren, wenn man wahrnimmt, was aus der ersteren, an sich so einfachen unmißverständlichen, Mittheilung durch scholastische Kunst bis heute herausinterpretirt worden ist*). Der Erzähler will augenscheinlich an jener Stelle nichts Anderes sagen, als daß Gott die von ihm als reine Materie geschaffene, aber noch nicht zur gedankenvollen Ordnungsmäßigkeit gestaltete, Welt zu gestalten angefangen habe. Das Mittel der Gestaltung ist Gott selbst in seiner wesentlichen Lebendigkeit, nämlich als Geist. Den Geist Gottes an jener Stelle als eine in Gott von Gott sich selbst unterscheidende Persönlichkeit wirken zu lassen, das ist doch lediglich eine exegetische Fiktion. Würde die Stelle 1. Mos. 1, 2 nicht an sich selbst dafür zeugen, daß der Geist nur die wirksame, weltschöpferische Kraft Gottes, nicht aber eine besondere, göttliche Persönlichkeit in Gott bedeutet: so enthalten doch jedenfalls die Parallelstellen Ps. 33, 6 und 104, 30 ein solches Zeugniß. An beiden Stellen findet sich eine Schilderung des Schöpfungswunders, an beiden ist von der weltbildenden Thätigkeit Gottes der Ausdruck רוּחַ gebraucht. Der angeblich „für sich subsistirende trinitarisch vorkommende" Geist ist an beiden nichts Anderes, als die schöpferkräftige, wesenhafte Einwirkung Gottes

---

*) Mit aller Naivität beweist J. Gerhard (loci III, 8, 292) aus Matth. 10, 20 und Gal. 4, 6, daß 1. Mos. 1, 2 unter dem Ausdrucke Spiritus Elohim: Spiritus Patris et Filii verstanden werden müsse, quia a Patre et Filio procedit. Es ist dieses Argument gerade so viel werth, als dasjenige des Augustinus (de civ. Dei, XI, 23), welches die trinitarische Bedeutung der a. Stelle im ersten Buche des Moses daher ableitet, cum in unaquaque creatura requiruntur, quis eam fecerit, per quid fecerit, qua re fecerit. Hofmann (a. a. O.) läßt das innergöttliche Verhältniß durch die Unterscheidung Gottes und des Geistes Gottes aufgeschlossen werden; diese Unterscheidung soll, wenn wir ihn recht verstehen, eine persönliche (?) sein, so daß der Odem, der Geist Gottes wie außer ihm (?) an dem Gegenstande der göttlichen Schöpfungsthat wirksam gedacht werde, und daraus wird endlich weiter gefolgert, daß Gottes Geist, der in Gott seiende, doch nicht minder der dem Geschaffenen innewaltende, von Gott gesandt sei, der Welt Leben zu sein und zu wirken.

auf die gestaltlose Materie*). Daß der innergöttliche Geist Gottes in Folge jener Einwirkung ein innerweltlicher geworden sei, davon findet sich in den angeführten Stellen um so weniger eine Spur als Gottes Geist in der Schrift durchgängig dem Menschen, als einer freien Persönlichkeit, nicht aber der Welt als solcher innewaltend gedacht wird. Unstreitig bezeichnet der Geist Gottes ein besonderes persönliches Verhältniß Gottes zur Welt: ein Verhältniß des Wirkens und Bildens, wodurch die Welt für Gott, oder zwischen Gott und der Welt ein Verhältniß göttlicher Zwecksetzung wird. Indem der Geist Gottes die Welt dem göttlichen Wesen gemäß gestaltet: so ist damit die Bürgschaft gegeben, daß das wahre, ewige Wesen Gottes selbst sich in den Erscheinungen der Welt spiegelt, daß sie ein wirkliches Abbild dieses Geistes darstellt.

Nach der biblischen Erzählung wird jedoch die Welt nicht lediglich durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes gestaltet, sondern es tritt als zweiter weltbildender Faktor in ganz specifischem Sinne das Wort hinzu. Die einzelnen Bestandtheile der Welt entstehen nach dem Schöpfungsberichte erst, indem Gott spricht. Man kann sich darüber nur freuen, daß auch Hofmann darauf verzichtet hat, an 1. Mos. 1, 3 und verwandten Stellen die Persönlichkeit des „Wortes Gottes" nachweisen zu wollen**). Dagegen möchten wir auch nicht gerade mit Schleier-

---

*) Luther hatte ursprünglich 1. Mos. 1, 2 „Wind Gottes" übersetzt; unrichtig und geschmacklos ist die Erklärung Steudel's (Vorl. über d. Theol. des A. T., 199) Befehl oder Wille Gottes; richtig dagegen die Uebersetzung Bunsen's (Bibelwerk I, 1 zu 1. Mos. 1, 2) Hauch Gottes. Jes. 45, 18 ist der Geist nicht erwähnt. Jerem. 10, 12 scheint חָכְמָה an der Stelle von רוּחַ zu stehen, ein Beweis überhaupt von der großartigen Elasticität der Bibel und der Widersinnigkeit, ihre Anschauungsweise in allzu enge, stehende Formeln zu pressen.

**) Schriftbeweis 1, 103. Anders sein College Thomasius (Christi Person und Werk, I, 77), welcher meint: der persönliche Unterschied des Wortes vom Vater sei zwar nicht ausgesprochen, aber er latitire (?) in dem Unterschiede zwischen einer verborgenen und offenbaren Seite Gottes, wie er durch das ganze A. T. hindurchgehe, namentlich auch in der Stelle Ps. 33, 9; Ps. 107, 20; 147, 15. Wo ist denn in den angeführten Stellen eine Spur von einem solchen Unterschiede zu

macher sagen*), daß die biblische Bestimmung: die Welt sei durch das Wort geschaffen worden, nur negativer Art sei, „um nämlich alle Vorstellung irgend eines Werkzeuges oder Mittels auszuschließen". Etwas Positives muß schon darum in ihr enthalten sein, weil das Wort etwas schlechterdings Positives, ja, einer der positivsten Begriffe der Schrift ist, abgesehen davon, daß besondere Gründe vorhanden sein müssen, weßhalb die Schrift die einzelnen Weltbildungsprozesse durch das Wort, und nicht durch den Geist Gottes, hervorgebracht werden läßt.

Obwohl nämlich der Geist Gottes im Schöpfungsberichte zunächst als stoffbildendes Princip genannt wird, so müssen dennoch mit dem Geiste Gottes noch besondere göttliche Bestimmtheiten sich verbinden, es müssen die auf das Bilden und Ordnen der Welt gerichteten göttlichen Gedanken, die besonderen weltschöpferischen Ideen Gottes, bestimmte Gestalt gewinnen**). Und das geschieht im göttlichen Sprechen oder im Worte Gottes. Ist im menschlichen Worte der Gedanke als das Hervorbringende, und der Laut als das Hervorgebrachte zu unterscheiden: so vollzieht dagegen das göttliche Wort als schlechthin geoffenbarter Gedanke sich dadurch, daß Gott die ewigen concreten Gedanken seines Geistes in den Erscheinungen und Gestalten der Welt verwirklicht, daß er bestimmte Dinge und Wesen erschafft. Das Wort Gottes ist daher die sich selbst mittheilende, in Selbstoffenbarung begriffene, ewige, göttliche Ideenfülle***).

---

finden? Mit so willkürlichen Aufstellungen könnte man aus der Bibel Alles beweisen.

*) Chr. Glaube, §. 40, 1.

**) Vortrefflich schon Anselmus (monolog., 9): Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive . . . . forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque, quoniam, priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid, aut qualia, aut quomodo futura essent.

***) Ps. 33, 9: „Er spricht, und — es geschieht; er befiehlt — und es steht da": bezeichnet das Wesen des göttlichen Wortes unübertrefflich. 33, 11 sehen wir, daß die Worte Gottes, Gedanken Gottes מַחְשְׁבוֹת לִבּוֹ, עֲצַת יְהוָה

Fassen wir nun das Ergebniß unserer bisherigen Erörterung zusammen, so steht unzweifelhaft fest, daß die Welt lediglich durch Gott geschaffen ist, jedoch nicht durch Gott, wie er an sich, sondern wie er in der Lebendigkeit der auf den Schöpfungszweck gerichteten Bewegung seines Geistes, als der der Welt sein eignes Bild eingestaltende und in dem Endlichen sich ewig Setzende, Denkende und Wollende ist. Indem Gott die Welt durch seinen Geist und sein Wort schafft, sichert er ihr damit den unauflöslichen Zusammenhang mit dem ewigen Grunde seines Wesens. In seinem Geiste theilt er im Allgemeinen sein Wesen der Welt mit. Mit seinem Worte giebt er seinen besonderen ewigen Gedanken, welche weltbildenden Beruf und weltordnende Kraft haben, eine innerweltliche bestimmte Gestalt. Allerdings ist der Logos in dieser einfachsten Bedeutung nicht eine „Persönlichkeit", in welcher Gott in sich selbst von sich selbst hypostatisch unterschieden wäre, sondern der schöpferische Mittelpunkt der weltbildenden bewußten Gedanken Gottes, die als Gottes Gedanken sich nothwendig in der Welt vollziehen. Daß Johannes und Paulus, was im alten Testamente dem Worte oder Geiste, hin und wieder auch der Weisheit Gottes zugeschrieben wird *), die als eine Personification des göttlichen Wortes oder Geistes erscheint **), auf den im Fleische er-

---

sind. Weisheit 11, 18 ist es *ἡ παντοδύναμος χείρ* Gottes, welche die Welt schuf, d. h. das Bild der Hand ist hier für den sich selbst offenbarenden göttlichen Willen gebraucht. Hebr. 11, 3 schließt sich an den alttestamentlichen Sprachgebrauch an: *πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ.* Nach Cap. 1, 2 *ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ — δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας,* wo der *υἱός* zugleich beschrieben wird als *ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (θεοῦ),* wie er ähnlich von Paulus Col. 1, 15 als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως* beschrieben wird, *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς... τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.* Vgl. noch 1. Cor. 8, 6: *εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.* Mit derselben Vorstellungsreihe steht dann noch der Prolog des Evangeliums Johannes im Zusammenhange: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος . . . . πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν . . . .*

*) Sprüche 8, 22 f.

**) Insbesondere Weisheit 7, 22 f.

schienenen Sohn Gottes anwandten, in welchem sie die menschlich-innerzeitliche, central-persönliche Erscheinung der ewigen göttlichen Schöpfergedanken verehrten: das ist um so weniger auffallend, als eben mit dieser Anwendung der neue Bund als die vollkommenste Erfüllung des alten nachgewiesen war. Sicherlich will keine der hierher gehörenden alttestamentlichen Stellen aussagen, daß die Welt durch Jesum Christum, d. h. seine vormals innergöttliche, und nachher innerweltlich gewordene Persönlichkeit, geschaffen worden sei; keine derselben trägt auch nur die geringste Spur eines prophetischen Charakters. Nachdem aber das Wort Christi in seiner heilsschöpferischen Kraft neutestamentlich erfahren war und sich als Trägerin des göttlichen Geistes, als Gottes Wort und Weisheit, bewährt hatte, lag es für die tiefere Schriftbetrachtung nahe, in demselben eine wesensgleiche Fortsetzung des uranfänglichen, göttlichen, weltschöpferischen Wortes zu erkennen. Ist doch in Wirklichkeit die Weltschöpfung sowohl der Grund als die Grundbedingung der Heilsschöpfung. Demzufolge ergiebt sich, daß zwar die Weltschöpfung durch Jesum Christum in der Bibel nicht eigentlich gelehrt, daß dagegen von Paulus und Johannes vorausgesetzt wird: derjenige, welcher das Wort der Welterlösung gesprochen, müsse die persönliche Selbstoffenbarung des Wortes sein, durch welches die Welt überhaupt hervorgebracht worden ist*).

§. 10. Und was bleibt nun als schließliches Ergebniß unserer Untersuchung? Daß, wie unser Lehrsatz sagt, die Welt das von, durch und für Gott geschaffene Abbild Gottes, ebenso sehr Gott wesensungleich, als zur Gottähnlichkeit bestimmt ist. Die Welt als solche, d. h. als — Die Gottähnlichkeit der Welt.

*) Das Befriedigendste über den johanneischen Prolog hat bis jetzt Hofmann (Schriftbeweis, I, 109 f.) gesagt. Die sogenannte Logoslehre des Evangeliums erklärt sich am besten durch den Anfang des mit jenem engverwandten ersten Briefes. Das schöpferische, lebenbringende Wort des Vaters ist nach der Ueberzeugung des Apostels in Jesu Christo erschienen, gehört, geschaut, mit Händen betastet, Person, persönliches Wort geworden. Was von Ewigkeit her beim Vater war, ἡ ζωὴ η αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, wodurch die Welt geschaffen worden, ist jetzt in Christo persönlich offenbar geworden, und hat die Welt erlöst.

Erscheinung der reinen Materie, als die blose und leere Negation der göttlichen Position, hat allerdings noch keine Wirklichkeit; sie ist, wie wir gesehen haben, die Oede und Wüste des auf den Werdeprozeß angelegten, aber die Realität des Seins aus sich selbst nicht erreichenden, Nochnichtseins. Allein die Welt als solche ist in der That auch noch nicht. Die reine Materialität ist nur die vorläufige, durch die weltbildende, göttliche Schöpferthätigkeit sofort auch wieder aufgehobene, Bedingung der Weltwerdung. Erst der Geist ist das wahre Princip der werdenden Welt; er ist die ewige, göttliche, schöpferische Kraft, vermöge welcher aus der Verwirrung des Chaos die Weltordnung und Weltentwicklung hervorgeht. Erst durch ihn wird die Welt ein Spiegel göttlicher Vernunft, ein Abglanz unvergänglicher Weisheit. Vermöge der Bewegung des Geistes werden die ewigen schöpferischen Gottesgedanken in der Welt wirksam und bildungskräftig; durch ihn wird die reine Materie in organischen Fluß gesetzt, mit dem Odem des Lebens durchwoben. Aus den urgründlichen und unergründlichen ewigen, göttlichen Tiefen steigen, vom Geiste geboren, immer neue Ideen empor, welche Gestalt gewinnen, in den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, in den Gesammtverlauf der Naturordnung eingereiht werden, und im Einzelnen wie im Ganzen die Herrlichkeit des Gottes offenbaren, aus dessen verborgener Majestät sie entsprungen sind.

So betrachtet ist unstreitig die Welt herrlich, und erst so verstehen wir auch den Preisgesang über den Schöpfergott bei den heiligen Dichtern, das Jubeln der Morgensterne und das Jauchzen der Gottessöhne zur Zeit der Grundlegung der Welt*), das Loblied: „Wie groß sind deine Werke, Herr", und die freudige Anerkennung, daß Jehova's Herrlichkeit in der Welt ewig sei. Nur durch einen Mißklang ist die wunderbare Harmonie des Weltgebäudes gestört, welchen auch der heilige Sänger nicht verschweigt und mit dessen Dissonanzen gerade in diesem Hauptstücke wir uns vornämlich werden zu beschäftigen haben**). Wie vollkommen aber auch die Welt aus Gottes Schöpferwirksamkeit hervorgegangen ist: dennoch

*) Hiob 38, 4 f.

**) Ps. 104, 24 f. V. 35 wünscht der h. Sänger, daß die Sünder von der Erde verschwinden, und die Frevler nicht mehr sein möchten.

ist sie gottwesensungleich; sie ist, wie wir gezeigt haben, nicht aus Gottes Wesen geworden, sondern durch seinen Geist und sein Wort geschaffen; sie ist etwas, was nicht Gott selbst, was vielmehr schlechthin von ihm verschieden, was ihn nur abbildlich darzustellen, nicht aber ihm gleich zu werden bestimmt ist. Darum kann auch das Ziel der Welt nur Gottabbildlichkeit oder Gottähnlichkeit sein. Ein immer vollkommeneres Abbild des göttlichen Wesens zu werden, das ist ihre wahre Bestimmung, daran hat sie ihre höchste Ehre; jede Abweichung von Gott, die in ihr vorkommt, ist eine Abirrung von dem, was sie ihrem Begriffe nach sein soll, ein Verfehlen des wahren Weltzweckes selbst.

Drittes Lehrstück.

Die Erschaffung des Menschen.

J. Gfr. Koerner, Diss. hist. theol. de imagine divina, 1768. — Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen, theol. Quartalschrift, 1830, 199 f. — Van Velzen, Comm. de hominis cum Deo similitudine, 1835. — *G. Fr. Müller: Ist der Mensch ein Geschöpf des persönlichen Gottes und stammt die Menschheit von einem oder mehreren Paaren ab? 1842. — *J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, II, 483 f.

Der Mensch ist die Blüthe und das Ziel der Weltschöpfung, der Mikrokosmos, in welchem der Makrokosmos sich vollendet. Er allein unter allen Geschöpfen ist darum nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Der Begriff des göttlichen Ebenbildes, welchem die ältere Dogmatik noch gar nicht, und auch die neuere nicht ganz gerecht zu werden vermochte, schließt ein doppeltes Merkmal in sich: einmal, daß der Mensch, seinem Begriffe nach, ein persönliches We-

sen ist, sodann, daß er als solches in vollkommener, sittlicher Uebereinstimmung mit Gott seinen irdischen Lebensanfang bethätigte. Daß der von Gott ursprünglich gut geschaffene erste Mensch seinem Begriffe auch in seiner Lebenserscheinung entsprochen haben, d. h. daß er in der Anlage vollkommen gewesen sein muß, wenn er auch erst auf dem langsamen Wege der sittlichen Entwicklung zur Vollendung gelangen konnte: Das ist eben so sehr ein Postulat des Gewissens, als eine Offenbarungsthatsache des göttlichen Wortes.

Der Mensch — Blüthe und Ziel der Weltschöpfung.

§. 11. Da Gott, wie wir gesehen haben, wesentlich persönlicher Geist ist und durch seinen Geist und sein Wort die Welt geschaffen hat: so kann auch das Ziel der Gottähnlichkeit, wozu die Welt bestimmt ist, nur in erschaffenen Geistwesen seine Verwirklichung finden. Ist aber das Wesen des Geistes Selbstbewußtsein*), so gewinnt das Wesen Gottes, als des schlechthin selbstbewußten Geistes, nur dadurch in der Welt sein Abbild, daß dieselbe auf der höchsten Stufe ihrer Entwicklung selbstbewußte creatürliche persönliche Geister aufzuzeigen vermag. Eine lediglich selbstbewußtlose wäre eine Gott schlechthin unähnliche Welt, die kein Zeugniß von seinem schöpferischen Geiste und Worte ablegte. In einer solchen Welt würde sich nur die eine Bedingung ihres Daseins, die der Endlichkeit, der Materialität, aber nicht die andere, die der Gottesabbildlichkeit, der Spiritualität, vorfinden. Und bezeugt uns denn nicht auch unser Gewissen, daß die Welt ohne den Menschen noch nicht ist, daß es außer der Form des Weltbewußtseins kein wahres Dasein für die Welt geben kann, daß die Welt erst in dem Innern des menschlichen Geistes eine lebendige Wirklichkeit wird? Das ist die unveräußerliche Wahrheit auch des subjektiven Idealismus, daß die Welt ihre wahre Realität erst in der Thatsache des Selbstbewußtseins findet, wobei wir übrigens nicht in Abrede stellen wollen, daß jener nach zwei Seiten hin geirrt hat: 1) darin, daß er das blos relativ unendliche Ich des Menschen mit dem absolut unendlichen Gottes verwechselt hat, und 2) darin, daß er die Welt, welche allerdings für den Men-

*) S. Bd. I, Einleitung, 2. Lehrstück, §. 5.

schen erst durch das Selbstbewußtsein wird, und ohne dieses ihrer wahren Realität entbehrt, überhaupt erst durch das Selbstbewußtsein gesetzt sein läßt, während sie doch von Ewigkeit her durch Gott gesetzt ist*).

Daß die weltschöpferische Thätigkeit Gottes sich erst in dem Menschen vollendet, daß er ihre Blüthe, wie ihr Ziel ist: das ist auch in der h. Schrift auf's Unumwundenste ausgesprochen. Nachdem die Ordnungen des Makrokosmos hergestellt, und die niedereren, der Form des blosen Bewußtseins, der sinnlichen Empfindungs- und Begehrungszustände angehörigen, Geschöpfe in's Leben gerufen waren, da sprach nach der Schöpfungsurkunde Gott gleichsam ein letztes feierliches Wort: „Laßt uns Menschen machen"**); und erst, nachdem der Mensch nicht nur geschaffen, sondern auch mit seiner erhabenen Bestimmung bekannt gemacht und als der Herr der übrigen Schöpfung eingesetzt war, trat die göttliche Schöpferruhe ein; jetzt erst sprach Gott seinen Segen über das vollendetste Werk seiner Allmacht und Weisheit aus; jetzt erst galt ihm die gesammte Schöpferarbeit als vollzogen.

§. 12. Es ist gewiß eine der schwierigsten, aber auch lohnendsten, Aufgaben der christlichen Dogmatik, den Begriff des Menschen festzustellen, und zwar, wie derselbe aus der göttlichen Schöpferthätigkeit ursprünglich hervorgegangen ist. Jedes Gewissen bezeugt

Der herkömmliche Begriff des göttlichen Ebenbildes.

---

*) Vgl. Fichte, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (2. A.) Der Irrthum Fichte's tritt besonders in folgendem, inhaltsschweren Satze hervor, 66 f.: „Aller Realität Quelle ist das Ich, denn dieses ist das unmittelbare und schlechthin gesetzte. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich ist, weil es sich setzt, und setzt sich, weil es ist. Demnach sind sich Setzen und Sein Eins und dasselbe. Das Nicht-Ich hat als solches an sich keine Realität, aber es hat Realität, insofern das Ich leidet . . . . Das Nicht-Ich hat für das Ich nur insofern Realität, insofern das Ich afficirt ist, und außer der Bedingung einer Affection des Ich hat es gar keine."

**) 1. Mos. 1, 28, 31; 2, 1 ff. Vortrefflich Luther zu 1. Mos. 1, 26 (Erl. A. op. lat. I, 70): Non dicit: mare agitetur, herbescat, aut producat terra, sed faciamus. Ergo includit manifestam deliberationem et consilium, cujus nihil simile fecit in prioribus creaturis . . . Primum igitur significatur hic insignis differentia hominis ab omnibus aliis creaturis.

noch heute ursprünglich, daß der erstgeschaffene Mensch, als ein unmittelbares Werk Gottes, auch Gottes würdig und der göttlichen Schöpferidee angemessen gewesen sein muß. War die Welt überhaupt ein Abglanz des göttlichen Wesens, ein Abbild des göttlichen Geistes und Wortes: so muß dies auch der erste Mensch, diese Blüthe und Krone der neugeschaffenen Welt, gewesen sein. Auch die h. Urkunde läßt uns in dieser Beziehung über ihre Ansicht nicht im Zweifel. Der feierliche Ausspruch (1. Mos. 1, 26) berichtet zugleich nach welchem Maßstabe Gott den Menschen geschaffen hat: „nach seinem Bilde", und „gemäß seiner Aehnlichkeit", wobei dem biblischen Berichterstatter so sehr daran gelegen ist, seinen Lesern diese Vorstellung auf's Kräftigste einzuprägen, daß er dieselben Ausdrücke V. 27 noch zweimal wiederholt.*). Und wie tief ist er sich auch des durchgreifenden Unterschiedes zwischen dem Thiere und dem Menschen bewußt! Die Erde soll aus ihrem mütterlichen Schooße (nach V. 24) die Thiere hervorbringen; Gott bildet sie aus ihr als bloße Erdengeschöpfe; es ist kein Geist in ihnen, sondern nur lebendige Seele, organisches Leben, das nicht unmittelbar aus der Quelle des selbstbewußten Geistes, aus Gott, entspringt**). Dagegen erschafft Gott den Menschen lediglich nach seiner organischen Seite aus der Erde, während er andererseits seinen Lebensodem in ihn haucht und ihm so das Siegel des persönlichen Geistes aufdrückt***).

Die protestantische Dogmatik hat gewiß nur einem richtigen Takte gefolgt, wenn sie den unterscheidenden Charakter, welcher dem Menschen seine einzigartige Würde und seine bevorzugte Stelle unter allen Geschöpfen der Erde verleiht, in dem biblischen Begriffe der Ebenbildlichkeit Gottes ausgedrückt fand, ohne

---

*) Nach 1. Mos. 1, 26 lautet das Schöpferwort Gottes in Beziehung auf den Menschen: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ

**) Die Ueberzeugung, daß das Thier aus der Erde hervorgegangen und also lediglich ein Erdengeschöpf sei, geht durch das ganze A. T. hindurch. Sie findet sich auch Ps. 104, 29. Das Sterben des Thieres ist ein Zurückkehren in den Staub. Nur der Zweifler im Kohelet 3, 29 behauptet, daß es sich mit dem Menschen ebenso verhalte; die fromme Stimme des Gläubigen aber erklärt 12, 7, daß blos der Staub zur Erde kehre, der Geist des Menschen aber zu Gott, der ihn gegeben.

***) 1. Mos. 2, 7.

sich dabei auf die subtilen Distinktionen einzulassen, welche zwischen den Begriffen „Ebenbild" und „Aehnlichkeit" Gottes aufzufinden, man so viele verlorene Mühe aufgewandt hat*). Jene Doppel-

---

*) Daß zwischen den Begriffen צֶלֶם und דְמוּת kein wesentlicher Unterschied besteht, hätte niemals geläugnet werden sollen, so bedeutungsvoll im Uebrigen die Doppelbezeichnung ist. Allein die Unterscheidung findet sich schon bei Clemens von Alexandrien Strom. II., 418: *Τινὲς τῶν ἡμετέρων τὸ μὲν κατ' εἰκόνα εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι τον ἄνθρωπον, τὸ καθ' ὁμοίωσιν δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν ἐκδέχονται.* Aehnlich Irenäus, V, 6, 1; Tertullian de bapt., 5; Origines, c. Celsum VI, 63, de princ. III, 6, 1: Imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis vero perfectio in consummatione servata est. Mit Recht findet daher Neander den Keim der späteren scholastischen Unterscheidung zwischen den donis naturalibus und supernaturalibus schon bei den Kirchenvätern (Chr. Dogmengeschichte I, 190). Thomas von Aquino (Summa qu. 93, art. 9), sagt: essentia animae pertinet ad imaginem, oder quae sunt propria intellectualis naturae; die dilectio virtutis, die höhere Vollkommenheit, gehört dagegen, wie die virtus selbst, ad similitudinem. Noch Petrus Lombardus (Sent. 11, 16, D) giebt eine ganz verwirrte Unterscheidung und läßt die similitudo in essentia, quia et immortalis et indivisibilis est, bestehen. So bezog denn die römisch-katholische Dogmatik den Begriff der imago dei auf die pura naturalia, den der similitudo auf die dona supernaturalia, doch erst seit Bellarmin (denn die tridentinischen Lehrsätze und der Cat. rom. wissen von dieser Distinktion noch nichts): Non esse omnino idem imaginem et similitudinem, sed imaginem ad naturam, similitudinem ad virtutes pertinere (de gratia pr. hom., c. 2), womit (c. 5) die höchst bedenkliche Annahme sich verbindet: hominem in puris naturalibus conditum habiturum fuisse rebellionem illam carnis ad spiritum ... Quandoquidem obedientia carnis ad spiritum non fuit in primo homine naturalis, sed supernaturalis et gratuita. Proinde justitia originalis divinitus homini collata non conservavit solum, sed attulit et fecit rectitudinem partis inferioris. Daher Peronne (prael. theol. I, 437): Catholica doctrina est, tum gratiam sanctificantem, tum immunitatem a concupiscentia ac immortalitatem supernaturalia esse in se seu ratione sui ac naturae humanae indebita, sicut Deus, salvis attributis suis, sine illis potuerit hominem condere, nec adjecerit ejusmodi dona nisi gratuito atque ex pura sua liberalitate. Hiergegen die protestantischen Dogmatiker, z. B. Baier (th. pos., 305): Quod Deus eos (homines) ad imaginem suam creaverit. — Notanter autem loc. cit. vocabulo imaginis additur vox similitudo, ut intelligatur imago simillima. Hollaz (examen, 470): Consistebat imago Dei in excellenti confor-

bezeichnung hat in der h. Schrift keinen andern Grund, als die erhabene Vorstellung der Schöpfungsurkunde von der schlechthinigen Geistigkeit Gottes. Weil der concrete Ausdruck „Bild" möglicherweise zu dem Mißverständnisse Veranlassung geben könnte, daß Gott ein sinnlich wahrnehmbares und äußerlich darstellbares Wesen sei, darum ist demselben der, jedes Mißverständniß solcher Art ausschließende, abstrakte Ausdruck „Aehnlichkeit" zur Erläuterung beigefügt, und damit die Frage nach der näheren Beschaffenheit des göttlichen Ebenbildes, wenigstens in einer Richtung, zugleich ihrer Lösung näher geführt worden.

Gewiß ein inhaltsschweres Wort, daß der Mensch nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen sei! Was will die heilige Urkunde damit sagen? Die Vorstellung, daß mit diesen Bezeichnungen die leibliche Gestalt des Menschen, durch welche dieser sich allerdings auch von dem Thiere unterscheidet, angedeutet werden wolle, hängt doch wohl mit einem gröberen oder feineren Theanthropomorphismus zusammen. Sonderbar, daß, nachdem insbesondere Tertullian sich dieselbe angeeignet*), der neuere Rationalismus ebenfalls, wenigstens theilweise, zu ihr zurückgekehrt ist**). Je entschiedener aber das Gewissen uns nöthigt, die schlechthinige Geistigkeit und Immaterialität Gottes ungetrübt festzuhalten, um so sicherer muß auch die Gottebenbildlichkeit oder Gottähnlichkeit des Menschen in dessen geistiger Beschaffenheit aufgesucht werden, und sein leiblicher Organismus kann nur in so fern daran participiren, als er ein immer angemesseneres Organ des Geistes zu werden bestimmt ist. In diesem Sinne sehen wir denn auch schon die alexandrinische Schule bemüht, den Begriff

---

mitate primi hominis cum sapientia, justitia, puritate, immortalitate et majestate Dei archetypi secundum modum capacitatis, quae datur in creatura intelligenti. Reformirterseits mit gewohnter maßgebender Kürze Calvin (inst. 1, 15, 4): Cum Dei imago sit integra naturae humanae praestantia, quae refulsit in Adam ante defectionem. . . .

*) De res. carnis, 6: Et fecit hominem Deus, id utique, quod finxit ad imaginem Dei fecit ilfum, scil. Christi. Adv. Prax., 12; adv. Marc. 5, 8.

**) Ammon (Summa th. chr. ed. 4, 199) unterscheidet die imago dei materialis oder die leibliche Lebensbeschaffenheit von der formalis, quae in nuda facultate mentis quaerenda fuerit.

der Gottebenbildlichkeit rein geistig zu fassen, und Origenes namentlich hatte unter nicht zu billigender Berufung auf Math. 5, 48 das göttliche Ebenbild in der Thatsache einer schlechthinigen, ursprünglichen, geistigen und sittlichen Vollkommenheit des ersten Menschen verwirklicht finden zu müssen geglaubt*). Die Vorstellung, daß der erste Mensch mit allen Eigenschaften persönlicher Vollkommenheit geschmückt aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen sei, wird nun auch immer mehr unter den angesehensten kirchlichen Lehrern die herrschende. Daß diese Vollkommenheit ihren Quellpunkt im Geiste habe, hat Niemand bestimmter als Augustinus ausgesprochen**), weßhalb er auch um so weniger der Consequenz entgehen konnte, daß vor dem Sündenfalle in dem Protoplasten alle niederen Vermögen seines seelisch-leiblichen Organismus in einer Art und Weise unter der unbedingten Leitung des Geistes gestanden hätten, wornach eine Störung dieser inneren Harmonie gar nicht möglich gewesen wäre, und mit Nothwendigkeit für ihn der Vollgenuß der Seligkeit hätte entstehen müssen***). Ein solcher ungetrübter Besitz der Seligkeit wäre natürlich ohne den Besitz unbedingter Sündlosigkeit nicht denkbar, so daß man sagen kann: Augustinus hat in dem vollkommenen Besitze der Seligkeit und Sündlosigkeit, welchem zufolge das geistige Princip im Menschen das stetige normale Uebergewicht über das sinnliche ausübt, und der Mensch nach dem Gesammtumfange

*) Clemens Al. (Strom. II, 405) sagt ausdrücklich: Τὸ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν οὐ τὸ κατὰ σῶμα μηνύεται· οὐ γὰρ θέμις θνητὸν ἀθανάτῳ ἐξομοιοῦσθαι. Origenes (c. Cels. VI, 63) sagt: Λείπεται δὴ τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς λεγομένῳ ἔσω ἀνθρώπῳ . . . . ὅτε γίνεται τις τέλειος ὡς ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τελειός ἐστι.

**) De genesi ad literam III, 20: Intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo irrationalibus animantibus antellit. Id autem est ipsa ratio, aut mens vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur. . . . Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei, quia et ipsa natura scilicet intellectualis est . . . Cp. 21 bemerkt Augustinus noch, secundum solum spiritum sei der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen worden.

***) De civit Dei XIV, 10: Quam igitur felices erant primi homines, et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporum laedebantur incommodis: tam felix universa societas esset humana, für den Fall nämlich, daß der Sündenfall nicht eingetreten wäre.

seines Personlebens ein gottgemäßer ist, die wesentliche Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes erblickt*). Wenn demzufolge selbst der durchdringende Scharfsinn eines Augustinus es unterlassen hatte, zwischen derjenigen Personbeschaffenheit, die in dem Protoplasten als urspüngliche Anlage und weiter zu entwickelnde Keimkraft gesetzt war, und derjenigen, welche bei ungestörter Entwicklung vermittelst eines sittlichen Prozesses allmälig aus ihm sich hätte heranbilden müssen, zu unterscheiden: wie wäre eine solche Unterscheidung von der überlieferungsgläubigen Scholastik des Mittelalters zu erwarten gewesen! In naiver Unbefangenheit wird die Vollkommenheit in der sittlichen Anlage als gleichbedeutend mit der auf allmäligem Wege zu erringenden sittlichen Vollendung gesetzt, so daß Thomas von Aquino, wenn er auch ganz in der Weise des Augustinus einerseits zu zeigen sucht, daß in dem Protoplasten keine leidentlichen Zustände möglich gewesen seien, andererseits doch in so fern noch über die Aufstellungen seines Vorgängers hinausschreitet, als er den ersten Menschen im wirklichen Vollbesitze aller möglichen Tugenden sich befinden läßt. Daß die Erwägung, die ihm zwar nur obenhin vorschwebt, die Tugend als solche sei ein Ergebniß des Kampfes mit der Sünde, ihn in Betreff seiner Auffassung des göttlichen Ebenbildes im Protoplasten nicht einigermaßen bedenklich gemacht und zur Prüfung der Frage veranlaßt hat, ob denn überhaupt der Tugendbegriff auf die sittliche Beschaffenheit des ersten Menschen in Anwendung gebracht werden könne: Das ist allerdings unbegreiflich**).

---

*) Man vgl. noch de civ. Dei a. a. O., 11: Vivebat itaque homo secundum Deum in paradiso, et corporali et spiritali. De gen. ad lit. VI, 12: Congruit ergo et corpus ejusdem animo rationali . . . . secundum id quod in coelum creatum est . . . . sicut anima rationalis in ea debet erigi, quae in spiritalibus natura maxime excellunt... De civ. a. a. O., 10 wird der Zustand des Protoplasten als amor imperturbatus in Deum, und als ein solcher geschildert, ubi nullum erat omnino peccatum.

**) Summa, qu. 95, art. 3. Thomas inducirt den Einwurf: videtur quod etiam non habuerit omnes virtutes. Quaedam enim virtutes ordinantur ad refraenandam immoderantiam passionum, sicut per temperantiam refraenatur immoderata concupiscentia. . . . quaedam virtutes sunt circa passiones respicientes malum etc. Die Widerlegung lautet a. a. O. äußerst schwach.

Immerhin lagen der augustinischen Auffassung von der Wesensbeschaffenheit des ersten Menschen auch Anschauungen zu Grunde, welche der Protestantismus mit gutem Rechte sich aneignen konnte. Ist derselbe durchgängig bestrebt gewesen, auf die Wahrheit des Heils und dessen Grundthatsachen zurückzugehen, so bot die augustinische Lehre vom göttlichen Ebenbilde hiefür in so fern Anknüpfungspunkte dar, als Augustinus in vielen seiner Schriften den Gedanken ausgesprochen hatte, daß das Naturgemäße als solches auch das Gute sei, daß kein Geschöpf Gottes seinem Begriffe nach böse sein könne, daß vielmehr in dem Wesen aller Geschöpfe sich das reine und herrliche Wesen des Schöpfers selbst abspiegle*). Von hier aus erschien ihm dann auch die sündlose und selige Beschaffenheit des ersten Menschen als eine wahrhaft naturgemäße, welche nicht etwa durch die künstlichen Mittel eingegossener Gnade und übernatürlicher Gabe erst nachträglich hatte zu Stande gebracht werden müssen.

Diese Vorstellung, daß der Mensch in ächter Natürlichkeit und tadelloser Begriffsgemäßheit aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, hat, im Anschlusse an Augustinus, insbesondere Luther mit gewohnter Meisterschaft durchgeführt. Leib und Geist des Menschen befanden sich, seiner Darstellung gemäß, ursprünglich in vollkommenster Uebereinstimmung. Die leibliche Sinnenthätigkeit war derjenigen aller anderen Geschöpfe überlegen, das Auge an Schärfe dem des Adlers, die Muskel an Stärke der des Löwen gleich. Der innere Sinn aber war stetig auf Gott hin gerichtet: das Herz ebenso frei von jeder Regung sündlicher Concupiscenz, wie von jeder Anwandlung sinnlicher Furcht, so daß z. B. Eva mit der Schlange wie mit einem Lamme oder Hündchen verkehrte; die Vernunft erleuchtet durch das Licht vollkommener Gottes-

*) Von vielen Stellen verweisen wir hier nur auf die aus dem enchiridion, 12: Naturae igitur omnes, quoniam naturarum prorsus omnium summe conditor bonus est, bonae sunt. . . . Merito quippe natura incorrupta laudatur . . . . Unde res mira conficitur, ut, quia omnis natura, in quantum natura est, bonum est, nihil aliud dici videatur, cum vitiosa natura mala esse natura dicitur, nisi malum esse quod bonum est, quia omnis natura bonum est. Die Lösung dieses Räthsels, welche Augustinus a. a. O. zu geben versucht, gehört noch nicht hierher.

erkenntniß; der Wille beherrscht durch die Regel des gottergebensten Gehorsams. Noch nirgends die Schrecken des Todes. Wie die Natur überhaupt ohne Widerstand der Herrschermacht des menschlichen Geistes sich fügte, so verursachte sie auch keinen widerwärtigen Kampf in dem Momente der Auflösung des Organismus. Unter duftigen Rosensträuchen und lustigen Bäumen wäre der sündlose Mensch in ein höheres Dasein schmerz- und kampflos hinübergeschlummert *).

Wie viel auch gegen diese Schilderung vom Standpunkte der Wissenschaft sich mag einwenden lassen, wie denn Luther selbst mit lobenswerther Vorsicht bemerkt, es werde hier ein Zustand durch ihn geschildert, von welchem es keine wirkliche Erfahrung mehr gebe: so hat er darin doch mit Augustinus das Rechte gesehen, daß jener ursprüngliche Zustand der wahre Naturzustand, diejenige Beschaffenheit des Menschen gewesen sein muß, wornach derselbe seinem Begriffe wirklich entsprochen hat. Das ist denn auch der Kernpunkt in der Lehre vom göttlichen Ebenbilde, welcher der protestantischen Dogmatik selbst in den Zeiten ihres tiefsten Zerfalls niemals ganz verloren gegangen ist. Immerfort hat sie noch ein gewisses Bewußtsein davon sich erhalten, daß es bei dieser Lehre darauf ankommt, den Begriff des Menschen selbst, und zwar wie dieser nicht nur der Idee nach von Gott gewollt, sondern auch heilsgeschichtlich und urbildlich durch Gott geschaffen war, aufzufinden **).

Ist es der späteren protestantischen Dogmatik dennoch nicht gelungen, jener wesentlich schon frühe erkannten Aufgabe in diesem Lehrpunkte zu genügen, so ist die Ursache davon in einem doppelten Umstande zu suchen: theils in einer unrichtigen Auffassung des biblischen Begriffes des „göttlichen Ebenbildes", theils in dem meist unbewußten Bestreben, jenen urbildlichen Zustand in einem um so glänzenderen Lichte darzustellen, in ein je grauenvolleres der

---

*) Luther (Erl. A. a. a. O., 79 ff.), und mein Wesen des Protestantismus, II, 5 f.

**) Auch Melanchthon sagt (Basl. Ausg. letzter Hand, 106): Justitia originalis fuit acceptatio humani generis coram Deo et in ipsa natura hominis lux in mente, qua firmiter assentiri verbo Dei poterat, et conversio voluntatis ad Deum et obedientia cordis congruens cum judicio legis Dei, quae menti insita erat.

nachher in Folge des Sündenfalles eingetretene gestellt werden sollte.

Hatten die älteren lutherischen und reformirten Symbole im Allgemeinen über das „Ebenbild Gottes“ sich noch näherer Bestimmungen enthalten: so entwickelte sich nämlich allmälig, insbesondere unter Berufung auf die neutestamentlichen Stellen Col. 3, 10 und Eph. 4, 24 folgende Doktrin*). Das dem Protoplasten von Gott anerschaffene Ebenbild ist nicht das Wesen des Menschen selbst, sondern besteht in besonderen Vorzügen, welche zwar zum Begriffe (der ursprünglichen Personbeschaffenheit) des Menschen gehörten, aber demselben doch nicht in der Art eigenthümlich waren, daß sie nicht, ohne daß dadurch das wahre Wesen des Menschen selbst zerstört wurde, wieder verloren gehen konnten. Diese Vorzüge umfaßten alle Vermögen der menschlichen Persönlichkeit. In intellektueller Beziehung besaß der erste Mensch ursprünglich ein ganz außerordentliches Maß von Erkenntniß und Weisheit, wie dasselbe jetzt nur noch auf dem mühevollen Wege langjähriger Forschung und Bildung annäherungsweise erworben werden kann, wie es aber, nach einer Bemerkung Quenstedt's, für den Protoplasten um so unent-

*) Die Concordienformel begnügt sich epitome, 1, 2 mit der Bestimmung: der Mensch sei initio a Deo purus et sanctus et absque peccato conditus. Nach der ersten Basler Confession ist der Mensch „im Anfang nach der Bildnuß Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit von Gott recht gemacht.“ Auch die zweite helvetische Conf. hält sich noch ganz an die Darstellung der mosaischen Urkunde: quod (homo) ab initio conditus sit bonus, ad imaginem et similitudinem Dei, quod Deus collocaverit eum in paradisum subjeceritque ei omnia. In der Apologie jedoch hatte Melanchthon bereits einen ausgebildeteren Begriff gegeben (I, 17): Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. Mit Berufung auf 1. Mos. 1, 27: Quod quid est aliud nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigatam esse, quae Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus? Im Verlaufe gesteht Melanchthon, daß die Schriftstellen Col. 3, 10 und Eph. 4, 24 ihn bei jener Beschreibung leiteten. Auf das Moment einer hohen Gotteserkenntniß im Protoplasten wird von der Conf. Saxon. großes Gewicht gelegt (Heppe, Bekenntnißschriften der altprot. Kirche, 414), wenn das Ebenbild Gottes namentlich auch darin gesehen werden will, ut intelligerent, se conditos esse a Deo et ad obedientiam ipsi praestandam.

behrlicher war, als derselbe, zur Ausübung seiner Funktionen eines Doktors und Rektors des Menschengeschlechtes, ungewöhnlichster Einsichten und tiefgehendster Kenntnisse nothwendig bedurfte, namentlich aber auch hervorragender Regententugenden nicht ermangeln konnte *). Scheint es doch diesem scharfsinnigen Theologen nicht ganz unwahrscheinlich, daß Adam hinsichtlich seines Tiefblickes in das Geheimniß der Erlösung selbst die Apostel übertroffen haben möchte. Daß er sie in Betreff geistiger Kraft und Schärfe im Allgemeinen wirklich überragt habe, daran zweifelt er gar nicht; denn in dieser Beziehung ist Adam nur vom allwissenden Gott übertroffen worden, wobei auch noch die Möglichkeit fortwährender Zunahme seiner Geistesvermögen, sei es auf dem Wege neuer Offenbarungen, oder neuer Erfahrungen, ebenfalls in Aussicht gestellt wird **). In ethischer Beziehung war der erste Mensch im Besitze vollkommener Heiligkeit und wahrer sittlicher Freiheit ***). Vermöge seiner Heiligkeit war er sündlos, wenn auch seine Sündlosigkeit in so fern keine schlechthinige war, als er, wie die Thatsache des Sündenfalls beweist, aus dem Zustande des Nochnichtgesündigthabens in denjenigen des gewohnheitsmäßigen Sündigens verfallen konnte. Dagegen war die Sündlosigkeit des Protoplasten nicht etwa die blos instinktive Unschuld eines unmündigen Kindes, sondern die bewußte und freie Tugend des charakterreifen Mannes, welcher mit dem Gefühle voller Selbstverantwortlichkeit und nach innerster Willensentschließung das Gute und Gottwohlgefällige thut †).

*) Systema, II, 27: Si Adam fuit creatus tanquam sator, doctor et rector generis humani, non debuit carere facultate regendi et docendi alios, h. e. sapientia et scientia.

**) Systema, II, 6: Fuit haec Adami scientia excellens, plena, perfecta et tanta, quantam nullus hominum post lapsum sive ex libro Naturae, sive ex libro Scripturae acquirere sibi potest . . . . Finitam tamen fuisse et limitatam inde patet, quia non novit Adam arcana Dei decreta, non cordium cognitiones, non futura contingentia, non numerum stellarum etc. Mysterium incarnationis . . . . ignorasse Adamum integrum credibile est, quia hoc ipsum scire non expediebat. Mit einem Worte: er war nur nicht allwissend.

***) Hollaz (examen, 472): Sanctitas hominis integri erat perfectio voluntatis, qua Deum super omnia proximumque sicut se ipsum diligebat omniaque opera voluntati divinae consona, quae intellectus insita luce illustrans facienda dictabat, promte libereque expediebat.

†) Der erste Mensch ist daher nicht absolute impeccabilis; non de-

In organischer Beziehung endlich verhielten sich die sinnlichen Neigungen und Triebe des Protoplasten dem göttlichen Gesetze durchaus conform, so daß es in seiner Seele niemals zu einem Widerstreite zwischen den auf Weltgenuß abzielenden Inklinationen des Fleisches und den auf Gott gerichteten Bestrebungen des Geistes kommen konnte. Mit einem Worte: der erste Mensch war der vollendete Gottesmensch, so zu sagen ein harmonisches Instrument, vom Geiste Gottes selbst gespielt, auf welchem keine Saite einen Mißton gab, eine Persönlichkeit, in welcher niedere und höhere Vermögen zu einem aufs Löblichste ineinandergreifenden intellektuellen, ethischen und organischen Einklange verbunden waren. Er war in Wirklichkeit ein tadelloser, mustergültiger, irdischer Abglanz der ewigen Persönlichkeit Gottes selbst; das zur vollendetsten geistigen und sittlichen Gemeinschaft mit Gott hindurchgebildete Urbild und Vorbild der Menschheit*).

Ist nun etwa die Dogmatik, vermöge einer solchen Beschreibung der göttlichen Ebenbildlichkeit des Protoplasten, ihrer Aufgabe, den ursprünglichen Begriff des Menschen rein und wahr vom Standpunkte des Gewissens und der Offenbarung aufzustellen, irgend gerecht geworden? Die Antwort hierauf kann uns nicht schwer fallen. Nicht den Begriff des Menschen am Anfangspunkte seiner Entwicklung, sondern die Beschaffenheit desselben am Schlußpunkte seiner Vollendung hat uns die Dogmatik in jener Beschreibung gegeben. Sie hat den Keim mit der Frucht, die Potenz mit ihrer Evolution verwechselt; sie hat in der an sich lobenswerthen Absicht, den Begriff des Menschen recht voll und tief zu fassen, sich zu dem Irrthume verleiten lassen: Gott habe den Menschen ohne Weiteres so geschaffen, wie derselbe vermöge einer langen Reihe von sittlichen Prozessen und Anstrengungen aus seinem Begriffe heraus zu werden erst bestimmt ist**).

fuit illi potentia peccandi remota, sive non repugnantia. Hollaz, (examen, 473): potuit non peccare, aber nicht: non potuit peccare.

*) Baier (theol. pos, 313): Appetitus sensitivus ita perficiebatur, ut intellectus recto judicio et voluntatis sancto imperio promte et sine lucta se subjiceret neque ulli motui inordinato, tanquam invitabili, locum daret; Quenstedt (II, 6): Summa tum cupiditatum tum affectuum cum recta ratione et voluntate harmonia.

**) Schneckenburger im Ganzen treffend (vergleichende Darst., II, 185):

Mit diesem tiefgreifenden Grundirrthume verbanden sich aber im Gefolge der hergebrachten Lehrauffassung auch noch andere Fehler. War es an sich nicht zu tadeln, daß die Dogmatiker den Begriff des göttlichen Ebenbildes im eminenten Sinne des Wortes nur auf den Logos und erst im abgeleiteten auf den Menschen angewandt wissen wollten — eine Unterscheidung, welche nicht nur die Autorität alter Kirchenlehrer, sondern der heil. Schrift selbst für sich hat*): so ist es dagegen um so bedenklicher, wenn sie von der imago dei substantialis, wofür ihnen die Person Christi gilt, die imago dei accidentalis, mit welchem Ausdrucke sie die Person des Protoplasten bezeichnen, in der unverholenen Voraussetzung unterscheiden, daß das blos Accidentelle nicht wesentlich, und als unwesentlich darum auch ohne Gefahr für das Wesen des Menschen selbst verlierbar sei. Ist einmal in solcher Weise die Gottesebenbildlichkeit aus dem festen Mittelpunkte des menschlichen Personlebens auf die wandelbare Peripherie desselben hinausgerückt**): dann helfen auch noch so energische Proteste gegen die von den Scholastikern und in dem Lehrsysteme der römischen Kirche behaupteten übernatürlichen Gnadengaben des Protoplasten nichts mehr, dann ist der scholastische Irr-

---

„Der Lutheraner schaut im Urmenschen die volle Menschheit schon verwirklicht und zwar in der innigsten Einheit mit Gott, welche eben zur Natur des Menschen gehört: er faßt auch hier das Unendliche im Endlichen.“ (Das Letztere ist etwas unverständlich).

*) Sie findet sich insbesondere schon bei den Alexandrinischen Vätern, z. B. bei Clemens v. Alex. cohort. ad gentes, 78: ἡ μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ εἰκὼν ὁ λόγος αὐτοῦ . . . . εἰκὼν δὲ τοῦ λογοῦ ὁ ἄνθρωπος. Vgl. Col. 1, 15; 2. Cor. 4, 4.

**) Hollaz (ex., 477): Imago Dei non quidem naturam primi hominis per modum partis essentialis constituit, neque ex natura ejusdem per se et necessario, velut proprium inseparabile, emanavit; attamen primo homini naturalis fuit, quia per creationem cum ipsa hominis natura esse coepit. Weßhalb es so sein muß, gesteht Hollaz offen ein; es würde sonst sich ergeben: hominem post lapsum destitui aliqua parte essentiali, folglich kann das Ebenbild Gottes kein essentiale sein. Doch noch viel naiver spätere Dogmatiker, z. B. Töllner (System der dogm. Th. I, 415): „Das Ebenbild Gottes ist zufällig (accidentalis) und veränderlich (amissibilis et instaurabilis) gewesen. Das Ebenbild Gottes ist nichts Anderes (!), als eine Vollkommenheit der Natur der ersten Menschen gewesen.“

thum nur unter einem anderen Titel wieder aufs Neue zur Geltung gelangt, und es ist überdies noch ein innerer Widerspruch in das Lehrganze aufgenommen. Denn von einem Begriffsgemäßen, das nicht wesentlich, vermögen wir uns eben so wenig eine Vorstellung zu machen, als von einem Zufälligen, das von der unermeßlichsten Tragweite sein soll. Die herkömmliche Dogmatik hat nun auch die Schuld ihres Fehlgriffes schon dadurch gebüßt, daß sie auf die verlassenen Bahnen der scholastischen Theologie theilweise wieder zurücklenkte, und, trotz ihres Protestes gegen die übernatürlichen Gnadengaben der Scholastiker, dennoch selbst wieder annahm, daß von Seite Gottes an den ersten Menschen übernatürliche Begabungen stattgefunden hätten*). Da kann man sich denn freilich der Frage nicht erwehren, ob die Wesensbeschaffenheit des ersten Menschen, wenn sie die vollkommenste Uebereinstimmung hinsichtlich aller Vermögen und ihrer Thätigkeiten mit dem göttlichen Wesen und Willen in sich geschlossen, nicht auch hätte genügend sein müssen, um den ersten Menschen in dem Besitze der Gaben und Güter, womit er so reichlich von Gott ausgerüstet

---

*) Die lutherischen Dogmatiker unterscheiden in der Regel in dem sogen. status integritatis und der denselben nach ihrer Meinung constituirenden justitia originalis a) perfectiones principales, und b) perfectiones minus principales. Zu den letztern wird vornämlich gerechnet: 1) die impassibilitas oder immunitas a passionibus dolorificis et corruptivis, wie Quenstedt naiv es ausdrückt (syst., II, 7): privilegia contra imbres, ventos, aestum, frigus, morbos, in labore defatigationem, externam laesionem, finalem in pulverem resolutionem etc.; 2) immortalitas, nicht als immunitas a morte absoluta, sondern als hypothetica seu ordinata zu verstehen, nicht ein non posse mori sondern ein posse non mori (Quenstedt a. a. O., II, 8); 3) dominium in creaturas inferiores oder imperandi creaturis sublunaribus potestas, welches nach Baier (th. pos., 317) in vi ac potentia flectendi ea ad obsequium sine difficultate et metu inferendi ab illis damni besteht; 4) actus externi corporis, wohin der ganze Bau des menschlichen Organismus, der zum Himmel gerichtete Blick u. s. w. gehört. Als dona supernaturalia führt Quenstedt (syst., II, 9) supernaturalis dei favor, gratiosa S. Trinitatis inhabitatio, et resultans inde suavitas et delectatio an, und Hollaz macht hierzu die äußerst bedenkliche Bemerkung (examen, 484): neque dubium est, quin a Spiritu S. inhabitante vires et dona supernaturalia homini primo collata sint ad legem positivam implendam et ad persistendum in statu integritatis!

worden, auf die Dauer zu erhalten? Und wenn das nicht geschehen ist, wie die Erfahrung ausweist, wozu sind denn jene angeblichen „übernatürlichen Gaben" zu den natürlichen noch hinzuertheilt worden?

Unzweifelhaft erscheint nach allem Dem das Bild, welches die ältere Dogmatik von der Wesensbeschaffenheit des Protoplasten entworfen hat, als ein im Grunde phantastisches, wissenschaftlich unhaltbares, weder das Denken noch den Glauben befriedigendes.*) Allerdings sind wir der reformirten Dogmatik

*) Thomasius wagt es nicht, gerade die Vorstellungsweise der älteren Dogmatik zu der seinigen zu machen, eben so wenig aber offen sich von derselben loszusagen, und verfällt deßhalb auch in diesem Punkte jener Halbheit, welcher wir schon im ersten Bande begegnet sind. Einerseits soll nach seiner Darstellung (Christi Person u. W., I, 216) der erste Mensch der Spiegel und das Abbild der Trias der göttlichen Eigenschaften, Wahrheit, Seligkeit und Liebe gewesen sein, in der Bestimmtheit, welche jene in dem Sohne haben; andererseits soll diese Trias doch nur eine solche Mitgabe für den Menschen gewesen sein, die zugleich eine Aufgabe für ihn war. Er sollte jene Trias erst zum Inhalte seiner Selbstbestimmung machen, und erst auf dem Wege der Entwicklung derselben gewiß werden. Diese Darstellung ist doch Alles eher als lutherisch; sie ist theilweise reformirt, theilweise modern wissenschaftlich. Die alten lutherischen Dogmatiker würden sie mit Protest von sich gewiesen haben. Dennoch quält Thomasius sich und seine Leser ab, um seine Lehre zur symbolischen umzustempeln. Er spricht dem Protoplasten die freie Selbstbestimmung ab, und scheint dabei vergessen zu haben, daß der freie Wille, d. h. die freie Selbstbestimmung, von den alten Dogmatikern zu den perfectiones principales gerechnet wird. Es ist daher nicht, wie Thomasius die Lutheraner überreden will, derselbe „Grundgedanke, aus dem sich das altkirchliche Dogma entwickelt" (a. a. O., I, 241), sondern geradezu ein entgegengesetzter. Das altkirchliche Dogma läßt die Menschheit mit dem schlechthin normalen Menschen beginnen, der sich lediglich für das Gute bestimmt hat, wenn auch mit der Möglichkeit, sich wieder anders zu bestimmen. Thomasius dagegen läßt die Menschheit mit einem schlechthin unfertigen Menschen beginnen, der noch nicht einmal für das Gute sich selbst bestimmt hat. In Uebereinstimmung mit der lutherischen Kirchenlehre sagt dagegen Philippi (Kirchl. Glaubensl., II, 346): „Die Bekenntnißschriften schreiben — dem ersten Menschen vor dem Falle nicht blos die formale, sondern auch die reale Freiheit zu." Im Uebrigen genügt es zur Kennzeichnung der Doktrin Philippi's, wenn wir bemerken, daß derselbe (a. a. O. 361) das Ebenbild Gottes als „Abschattung der unendlichen, göttlichen Eigenschaftsfülle in dem endlichen Geiste des Menschen" beschreibt.

die Anerkennung schuldig, daß sie den Begriff des ersten Menschen geschichtlicher, daß sie ihn als denjenigen einer beginnenden Entwicklung, und nicht als denjenigen einer auf ihrem Höhepunkte angelangten Ausbildung, zu fassen wenigstens versucht hat. Während es vom lutherischen Standpunkte aus ganz unbegreiflich bleibt, wie ein mit so außerordentlichen geistigen und sittlichen Mitteln und Kräften, mit so wunderbaren übernatürlichen Anlagen und Gaben ausgerüsteter Mensch plötzlich von der lichten Höhe der Vollkommenheit in den nächtlichen Abgrund der Verkommenheit stürzen konnte: so ist die reformirte Dogmatik schon bei der Aufstellung des Begriffes der Ebenbildlichkeit doch einigermaßen bemüht, die spätere sittliche Verwicklung und Entwicklung dadurch begreiflich zu machen, daß sie den ersten Menschen nicht als ein vollendetes, sittlich fertiges, Wesen aus der Hand des Schöpfers hervorgehen, sondern erst noch auf den Moment der sittlichen Selbstentscheidung warten läßt. Immerhin aber, dieses Vorzuges vor der lutherischen Auffassung ungeachtet, verwickelt sich auch die reformirte Lehre bei diesem Lehrpunkte in nicht geringe Widersprüche. Was hilft es, daß sie den Zustand des Protoplasten dem Begriffe nach als einen Anfangszustand beschreibt, wenn sie ihn der Sache nach dennoch mit Attributen ausschmückt, welche den Höhepunkt der sittlichen Entwicklung bezeichnen? Was hilft es, daß sie die Wesensbeschaffenheit des ersten Menschen als eine naturgemäße geltend macht, wenn sie dennoch, ähnlich der lutherischen, übernatürliche Gaben zu Hülfe nimmt, und, obwohl im Ganzen von einer richtigeren exegetischen Einsicht geleitet, dessenungeachtet die Vollendung des Heils im Sinne des neuen Bundes von dem Ursprunge des Heils im Sinne des alten nicht zu unterscheiden versteht? *)

Der Mensch heißt diesem Dogmatiker „das Miniaturbild der Gottheit"; warum nicht geradezu der „Mikrotheos" anstatt der „Mikrokosmos"?

*) Schneckenburger (a. a. O., II, 186) bemerkt ganz richtig, daß „die concrete Beschreibung der Urvollkommenheit in der Regel bei den Reformirten viel mäßiger ausfalle als bei den Lutheranern"; doch geht er zu weit, wenn er fortfährt, daß von den Reformirten „anstatt des anerschaffenen Ebenbildes (concreata imago) vielmehr das Geschaffensein zum Ebenbilde gelehrt werde, als ein Geschaffensein zu etwas, das durch Fortschreiten realisirt sein will." Daß in utramque partem

Die Revision der kirchlichen Vorstellung.

§. 13. Je weniger es mithin der kirchlichen Dogmatik gelungen war, den ursprünglichen Begriff des Menschen aus Gewissen und Schrift herzustellen, um so mehr war auch der Versuch einer Revision des herkömmlichen Lehrbegriffes in Betreff dieses Punktes

---

flexibilis erat ejus (hominis) voluntas, nec data ad perseverandum constantia, sagt Calvin (inst. I, 15, 8); allein er beschreibt zugleich den status integritatis als einen solchen, ut ratio, intelligentia, prudentia, judicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus ascenderent usque ad Deum et aeternam foelicitatem. — In mente et voluntate summa rectitudo, et omnes organicae partes rite in obsequium compositae. Selbst ein Keckermann führt die perfectio hominis ante lapsum ratione intellectus, appetitus und voluntatis in ähnlicher Weise wie die Lutheraner aus (systema, 218 f.), allerdings mit der doppelten Limitation: status aute lapsum mutabiliter bonus erat, ut posset degenerare in malum, und erat gradu inferior et imperfectior eo statu, qui est futurus in altera vita, während Scholastiker wie Wendelinus ganz übereinstimmend mit den Lutheranern die imago Dei als conformitas hominis cum Deo quoad animam et quoad corpus (chr. th., 216) definiren. Nur die Föderalisten waren entschieden auf dem Wege zur richtigen Erkenntniß. Obwohl nach Coccejus Behauptung (de foedere Dei, 12) ipsa imago Dei in ipso hominem ad Deum dirigebat, so war doch der Protoplast ursprünglich nondum eo modo filius et haeres, quemadmodum futurus erat, si praecepta servasset. Erat enim positus in conditione acquirendi juris vitae aeternae, non vero jam haeres factus (a. a. O., 21). Am besten möchte der treffliche und philosophisch durchgebildete Heidanus (corp. th., I, 331) die Phantasieen Philippi's widerlegen: Quid est igitur illud in Deo imitabile homini et cujus imago in homine exstet? Constat: non esse ipsam divinam essentiam nec ejus attributa, quae sunt ipsa Dei essentia. Consistit imago Dei in tribus: 1) in natura, 2) in rectitudine, 3) in statu. — Spiritualem animae naturam . . . illam in cogitatione consistere videmus. Sane si mentem hominis comsideramus et ejus voluntatem, magnam ejus cum Deo similitudinem conperiemus... Quod magno est argumento: Deum se ipsum velut sigillum impressisse menti, ut in ea tanquam in speculo reluceat. Ut vel hac de causa ad imaginem Dei factus, vel potius imago Dei factus, vel potius imago Dei dici possit. — Sed in voluntate praecipue imaginem quandam et similitudinem Dei reperimus. Von da aus zieht dann Heidanus den Schluß (a. a. O., 342): Ex ipsa igitur naturae rationalis institutione profiscitur et in ejus essentia fundatum est, ut amorem suum soli Deo debeat nec eum possit ulla ratione, ulla dispensatione, ulla naturae suae vel elevatione vel depressione ad se ipsam, vel ad inferiora convertere. — Was die dona supernaturalia betrifft: so hat schon Hyperius sich folgendermaßen darüber ausgesprochen: (Methodi th., 415): Accedit, quod in primo homine non

gerechtfertigt. Der Ueberschwänglichkeit der kirchlichen Ansicht trat nach der Reformation zunächst die Nüchternheit der socinianischen entgegen. Es ist bezeichnend, daß Faustus Socinus einen Vorzug des Protoplasten, welchen die kirchliche Dogmatik unter die minder wesentlichen gerechnet hatte, für das alleinige Merkmal der Gottesebenbildlichkeit erklärte: die königliche Herrschaft des Menschen über die Thierwelt*), womit auch der Rakauer Katechismus in so fern übereinstimmt**), als er das göttliche Ebenbild in die Bethätigung des freien Willens, also in dasjenige menschliche Vermögen setzt, welches nach Thomasius bei dem sündlosen Protoplasten noch gar nicht vorhanden gewesen sein soll. Nur ein etwas aufgeputzter Socinianismus ist es, wenn die Arminianer das göttliche Ebenbild in einer derartigen gottverordneten Herrschergewalt des Menschen sich manifestiren lassen, welche, auf der Vernunftanlage des Menschen ruhend, demselben die Würde eines Stellvertreters der Gottheit auf Erden verlieh. Eines aber ist sicher, daß auf diesem Standpunkte die kirchliche Lehre von der justitia und sanctitas originalis nicht nur wegen ihrer inneren Widersprüche als vernunftwidrig verworfen, sondern daß sie namentlich auch — und zwar mit einem bis dahin nicht an den Tag gelegten exegetischen Scharfsinn — als schriftwidrig nachgewiesen worden ist. Bis auf den heutigen Tag steht die von Limborch aufgeworfene Frage: wie denn der geistig und sittlich so hochentwickelte erste Mensch der Kirchenlehre habe so tief fallen können ***), von Seite der kirchlichen Orthodoxie unbeantwortet da.

---

modo bona illa naturalia fuerunt longe excellentissima, verum etiam addidit eisdem Deus bona supernaturalia adeoque suum spiritum, cujus ope ad persistendum juvari plurimum, si modo voluisset, potuisset.

*) Opera, II, 258: Homo autem cur potissimum ad Dei imaginem factus dicatur, ex eo loco ubi id primum dictum fuit, liquido apparet, hoc est, quia dominium datum est illi in universa opera Dei.

**) Catech. ecclesiarum pol., 293: Certum est primum hominem ita a Deo conditum fuisse, ut libero arbitrio praeditus esset. Das lib. arb. bestand in recte agendi voluntate ac facultate.

***) Theol. chr. II, 24, 6: Quod reliques animae dotes attinet, sive eas dicamus homini fuisse naturales, sive dona supranaturalia,

Der schriftwidrigen Ueberspannung der ursprünglichen Vollkommenheit des Protoplasten gegenüber war selbst ein Reimarus, wenn er aus der „mosaischen Geschichte" entnehmen zu müssen glaubte, die „ersten Menschen hätten sich eben dadurch vergangen, daß sie keine Vernunft gebraucht und den trüglichen Sinnen und falschen Ueberredungen in großer Uebereilung gefolgt hätten", vom Standpunkte der hergebrachten Doctrin leichter zu verdammen als zu widerlegen*). Gab doch auch der Supranaturalismus vor noch nicht langer Zeit dieses kirchliche Lehrstück so ganz verloren, daß er in seinem kirchlichen Hauptvertreter „dem ersten Menschenpaare" nichts weiter zuschreibt, als „vortreffliche Fähigkeiten und Anlagen des Verstandes und Herzens, die auch anfingen mit der glücklichsten Geschwindigkeit sich zu entwickeln und auszubilden" **), in seinem biblischen Repräsentanten dagegen die Aehnlichkeit mit Gott vorzüglich darin bestehen läßt, daß die ersten Menschen vermöge ihrer natürlichen Anlagen wohl fähig waren, Sünden zu vermeiden und ihre Pflicht zu erfüllen***). Wer wollte unter diesen Umständen sich darüber verwundern, wenn der Rationalismus das Wesen des göttlichen Ebenbildes nur noch in den wesentlichen und jedem Menschen eigenen Vorzügen der menschlichen Natur vor allen übrigen Geschöpfen erblicken zu dürfen glaubte †). Erscheinen uns — und nicht ganz mit Unrecht — solche Beschreibungen als fade und abgestanden, so sollten wir dabei doch auch nicht vergessen, daß sie der Wahrheit immmer noch näher kommen, als die phantastischen Auswüchse einer aus der mittelalterlichen Lehrtradition in den Protestantismus unverarbeitet hinübergenommenen Vorstellung, welche von vornherein den wahren Begriff

---

cavendum, ne nimium ea extollamus, adeoque tantam ipsis perfectionem tribuamus, ut concipi nequeat, quomodo homo in peccatum incidere potuerit. Si enim tanta fuerit in intellectu scientia, in voluntate justitia ac sanctitas, in affectibus promptitudo ad bonum, explicari nequit, quomodo homo vel per seductionem, vel per malitiam, in peccatum incidere potuerit.

*) Fragment von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln, 22.

**) Reinhard, Vorlesungen, 251.

***) Storr, Lehrb. der chr. Dogm., 418.

†) Eckermann, Handbuch, III, 45.

des Menschen verdunkelt und darum auch das richtige Verständniß des Heils geradezu unmöglich macht. Je ernster es ein Dogmatiker in neuerer Zeit mit der Aufgabe der Dogmatik nahm, desto unausweichlicher mußte er sich genöthigt sehen, eine Umgestaltung unseres Lehrstückes aus den ursprünglichen Quellen zu versuchen, und man darf auf dem gegenwärtigen Standpunkte ohne Ungerechtigkeit sagen, daß eine bloße Repristination jetzt als ein dogmatisches Armuths- und Ohnmachtszeugniß zu betrachten wäre.

Wie verdienstlich immer die Anregung ist, welche Schleiermacher der dogmatischen Untersuchung auch in Betreff dieses Lehrstückes gegeben hat: so hat er doch gerade hierin wenig eigentlich Befriedigendes geleistet. Daß der Begriff des Menschen sich gegenwärtig in keinem Individuum mehr verwirklicht findet: das ist eine Thatsache des Gewissens und, wie wir schon früher gezeigt haben, eine nothwendige Voraussetzung der christlichen Dogmatik*). Es kann sich daher bei dieser Untersuchung nicht lediglich darum handeln, was gegenwärtig noch im Menschen von seinem wahren Begriffe zurückgeblieben ist, sondern wir müssen wissen, was dem Begriffe des Menschen als solchem gemäß ist. Gibt es in der That eine Möglichkeit für den Menschen, seine Bestimmung zu erreichen und die Idee dessen, was er sein soll, allmälig in der Menschheit zur wirklichen Erscheinung zu bringen: so muß er mit der Wirklichkeit seines Wesens auch irgend einmal den Anfang gemacht haben, er muß ursprünglich und urgeschichtlich wenigstens darauf angelegt gewesen sein, zu werden wie er sein soll. Oder, wenn er umgekehrt mit der Begriffswidrigkeit begonnen hätte, dann müßte diese voraussichtlich auch sein Ende sein. Je mehr die Dogmatik es mit heilsgeschichtlichen Thatsachen und nicht mit spekulativen Theorieen zu thun hat**), um so mehr muß sie, wo es sich um das Wesen des Menschen und dessen Heil handelt, ihren Aufstellungen eine wirkliche uranfängliche Thatsache zu Grunde gelegt wissen.

Im Widerspruche mit dieser Voraussetzung geht Schleiermacher von der Annahme aus, daß in Beziehung auf den

---

*) Erster Band, 2. Lehrstück, 23.

**) Ebendaselbst, 6. Lehrstück, 78.

Urstand des ersten Menschen nichts Thatsächliches, überhaupt keine Geschichte, sondern nur ein uralter Versuch, den Mangel an einer geschichtlichen Nachricht von den Anfängen des menschlichen Geschlechtes zu ergänzen, vorliege*); und er nimmt daher für sich die Freiheit in Anspruch, den Angaben der alttestamentlichen Erzählung nur so viel „innere Wahrheit" zuzugestehen, als sie mit dem von ihm aufgestellten Begriffe übereinstimmen. Diesem zufolge würde die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen wesentlich darin bestehen, daß in dem klaren und wachen Leben des Menschen, soweit dasselbe in dessen geistigen Lebensfunktionen und der darauf Bezug habenden Einrichtung des Organismus sich manifestirt, „eine Stetigkeit des Gottesbewußtseins an und für sich betrachtet möglich ist" **). Mit anderen Worten: es würde das göttliche Ebenbild in dem noch immer in jedem Menschen vorfindlichen Bewußtsein von dem Vermögen, vermittelst des menschlichen Organismus in sich zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseins zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann, und wovon der Trieb unzertrennlich ist jenes zu äußern***), zur Erscheinung kommen. Wenn demgemäß im ersten Menschen nichts Ursprünglicheres und Vollkommeneres gefunden werden kann, als was jetzt noch in jedem Menschen sich findet, so kann begreiflicher Weise auch keine Veranlassung vorhanden sein, besondere Glaubenssätze, deren Gegenstand die ersten Menschen wären, aufzustellen. Da kann in Wirklichkeit nicht mehr in Beziehung auf sie ausgesagt werden, als „daß sie auf irgend einem für uns nicht näher bestimmbaren Punkt der Entwicklungslinie standen und auch im Stande waren, auf die Entwicklung des Gottesbewußtseins in dem folgenden Geschlechte zu wirken", oder „daß die sich mittheilende Frömmigkeit so alt ist, als das sich fortpflanzende menschliche Geschlecht", oder „daß die Frömmigkeit ein allgemeines menschliches Lebenselement ist"†).

---

*) Der chr. Glaube I, §. 61, 3.

**) Ebendaselbst I, §. 60, 1.

***) Ebendaselbst I, §. 60.

†) Ebendaselbst, §. 61, 4. Schleiermacher hätte den Ausdruck „Ebenbild Gottes" von seinen Voraussetzungen aus überhaupt lieber vermieden. „Die Frage", sagt er a. a. O., „ob die Bezeichnung „Ebenbild Gottes",

Wie unbefriedigend diese Ansicht Schleiermachers immerhin sein muß, so ist sie doch jedenfalls neuerlich mit Unrecht als eine „naturalistische" bezeichnet worden*), wornach sie auch eine materialistische sein müßte. Sie ist in so fern vielmehr anti-naturalistisch, als sie den Begriff des Menschen nicht aus seinem Naturorganismus, oder aus dem Wesen der Materie, sondern aus einem ursprünglichen Verhältnisse des Selbstbewußtseins zum Gottesbewußtsein, d. h. aus dem Wesen seines Geistes, zu erklären sucht. Sie ist auch nicht anti-kirchlich, da ja Schleiermacher der kirchlichen Lehre, „daß der erste wirkliche Zustand des Menschen nicht die Sünde gewesen sein könne", seine unbedingte Zustimmung schenkt, und nur der Vorstellung entgegentritt, daß in dem ersten Menschen die höheren Vermögen über die niederen eine wirkliche Macht ausgeübt hätten, weil, je größer diese gesetzt werde, desto mehr eine in demselben Verhältnisse fortentwickelnde Steigerung derselben gedacht werden müsse. Will demnach Schleiermacher anscheinend eigentlich über den Urstand des Menschengeschlechtes gar nichts lehren, weder pelagianisch, daß keine ursprüngliche Vollkommenheit gewesen sei, noch kirchlich, daß eine solche gewesen sei, welche das Abbrechen der anfänglichen sündlosen Entwicklung und das Setzen eines neuen Anfangspunktes nöthig gemacht habe: so ergibt sich jedoch aus seinen Sätzen die unvermeidliche Folgerung, daß die ersten Menschen als solche zu betrachten seien, welche zur Klarheit des sittlichen Selbstbewußtseins und zur Kraft der sittlichen Selbstbestimmung ursprünglich noch nicht hindurchgedrungen waren, und welche deßhalb am angemessensten als sittlich noch unzurechnungsfähige Kinder vorzustellen wären**).

---

wodurch doch ohnstreitig die Natur des Menschen in ihrem Vorzug vor den andern beschriebenen Geschöpfen dargestellt werden soll, dem von uns aufgestellten Begriff angemessen sei: kann nur mit großer Vorsicht bejaht werden."

*) So Philippi a. a. O., II, 387 nach dem Vorgange von Thiersch, Vorlesungen über Kath. u. Prot. II, 10.

**) So auch de Wette in der theol. Zeitschrift (von ihm, Lücke und Schl. herausg. II, 84), in der Sittenlehre §. 38 und Wesen des christl. Glaubens, 135: „Die ersten Menschen . . . waren unschuldig ungefähr wie die Kinder. . . . So wenig als die Scham, war noch das Gefühl des Rechten und Unrechten oder das sittliche Gewissen in ihnen erwacht . . . damit fehlte ihnen zugleich die Willkür oder

In diesem Ergebnisse begegnen sich übrigens Schleiermacher und Thomasius auf das Ueberraschendste. Die anerschaffene Gerechtigkeit des ersten Menschen ist, nach Thomasius, eine noch nicht durch die Selbstbestimmung des Menschen vermittelte, noch keine frei persönliche; der erste Mensch ist also sittlich noch unzurechnungsfähig, und seine angebliche Vollkommenheit besteht darin, noch nicht einmal ein mit sittlicher Freiheit handelndes Wesen zu sein. Wie ein sittlich noch indifferentes Kind, welches die erste Freiheitsprobe noch zu bestehen hat*), dennoch als vollkommen bezeichnet werden kann: über diese Schwierigkeit wird uns freilich von Thomasius nicht hinausgeholfen. War der erste Mensch ein unmündiges Kind: war er denn in diesem Falle überhaupt ein seinem Begriffe auch nur unvollkommen entsprechender Mensch? Wie wir uns den Zustand des Protoplasten denken mögen, wenn er dem Begriffe des Menschen wahrhaft entsprochen haben soll, so darf ihm keines der wesentlichen Merkmale gefehlt haben, welche diesen Begriff überhaupt bilden. Und da begegnen wir der unausweichlichen Frage, wodurch der Begriff des Menschen überhaupt gebildet werde? Nun ist das Wesentlichste an dem Menschen, daß er Persönlichkeit ist, und er ist Persönlichkeit, weil er

---

Wahlfreiheit, so wie auch die Kinder im Zustande der Unbewußtheit diese Willkür nicht haben, sich von einer Art von Instinkt leiten lassen. . . . Gerade so lebten die ersten Eltern im unbewußten Gehorsame gegen Gott.“ Schleiermacher wendet (a. a. O., §. 61, 3) gegen diese, sonst „angemessenste“, Annahme nur ein, daß sie keine anschauliche Vorstellung gewähre, weil wir uns dabei die geistige Entwicklung nicht leicht von innen heraus denken können, und weil der Uebergang aus diesem anfänglich mehr instinktmäßigen Zustand in den des Bewußtseins und der Besinnung ohne die Hülfe eines schon bestehenden verständigen Lebens nicht zu begreifen sei. Allein welche andere Vorstellung will er sich von seinen Voraussetzungen aus von dem Urstande machen? Entweder keine, wie er es wirklich thut, oder diese, wenn er sich wirklich eine macht, bleibt die „angemessenste.“

*) Christi Person und Werk I, 217: „Er sollte allerdings zu einer höheren Stufe hindurchbringen, als auf welche ihn die Schöpfung gestellt hatte. . . . Sein Zustand war noch nicht der der männlich-ethischen Reife, sondern der der kindlichen Unschuld, welche allerdings den göttlichen Impuls in sich trug, zu jener fortzuschreiten. . . . War diese Freiheitsprobe bestanden, so war die normale Entwicklung der Freiheit nach ihrem Lebensziele hin gesichert.“

wesentlich Geist ist. Das Selbstbewußtsein, und das damit auf's Innigste zusammenhängende Selbstbestimmungsvermögen sind die vorzüglichsten Offenbarungsformen des persönlichen Geistes*). Allerdings ist es Thatsache, daß der Mensch auf der gegenwärtigen Lebensstufe der Menschheit nicht als ein selbstbewußter, und daher auch ohne ein entwickeltes Selbstbestimmungsvermögen, in die Welt tritt. Der Mensch erscheint auf seiner biologischen Anfangsstufe, um mit einem geistvollen Forscher zu reden**), „als wesentlich Thier", ja als noch unentwickeltes Thier mit einer zur persönlichen Bestimmtheit prädisponirten Seele. Die Frage also, welche wir an dieser Stelle rund und nett zu beantworten haben, kann keine andere sein, als ob wir den Urstand vor dem Sündenfalle ebenfalls als den Zustand persönlicher Unentwickeltheit, d. h. als einen Zustand des vorläufigen Thierseins, des Nochgarnichtpersongewordenseins, denken wollen, oder als den, welchen wir mit dem Begriffe eines wirklichen Personlebens verbinden? Denn auch darin stimmen wir ganz mit Rothe überein: daß erst die Persönlichkeit des Erwachsenen die volle menschliche Persönlichkeit ist, die des Unerwachsenen dagegen eine erst werdende, nur approximative und relative***). Es bleibt also das Dilemma: war der erste Mensch vor dem Sündenfalle ein bloßes unmündiges Kind, und der Sündenfall der Fortschritt über die Schranke kindlicher (ja thierischer) Bewußtlosigkeit hinaus zur persönlichen sittlichen Selbstentscheidung, oder war der erste Mensch eine geistesreife, sittlich selbstverantwortliche, zur Selbstentscheidung befähigte Persönlichkeit? Diejenigen, welche das letztere bestreiten, und dahin gehören alle, welche ein sittliches Selbstbestimmungsvermögen bei dem Protoplasten für noch unzulässig erklären, sollten sich wenigstens entschließen, auf den Begriff einer ursprünglichen Vollkommenheit beim ersten Menschen zu verzichten, und die tiefe Kluft, welche zwischen ihrer und der herkömmlichen Lehre liegt, offen anzuerkennen. Von irgend einer Vollkommenheit des Menschen kann erst von dem Augenblicke an mit einigem Rechte die Rede sein, wo er wirklich Mensch gewor-

---

*) Erster Band, Einleitung, §. 4.

**) Rothe, Theologische Ethik I, 43

***) Ebendaselbst I, 185.

den, wo er also seine thierische Lebensstufe überwunden, wo der Naturorganismus unter die bestimmende höhere Leitung des Geistes getreten ist. Oder ist es nicht richtig: hat die Menschheit nicht erst mit dem geistesreifen, dem selbstbewußten und sich sittlich aus der Eigenheit seines Wesens selbst bestimmenden, Menschen ihren wirklichen Anfang genommen? Ist es nicht geradezu widerlich, von einem „sündlosen Anfange" des Menschengeschlechtes reden zu hören, wenn man nachträglich hinzusetzt, daß der angeblich sündlose Anfänger weder zu sittlichen Entschließungen, noch zu sittlichen Handlungen auch nur die geringste Befähigung besessen habe? Der Mensch, d. h. der wahre, ist der freipersönliche Mensch, und wenn das Menschengeschlecht nicht mit einem solchen auf Erden angefangen, wenn nicht ein solcher wirklich seine freie Persönlichkeit in einer gottgemäßen Lebenserscheinung anfänglich zur Darstellung gebracht hat, so hat es in Wirklichkeit keinen sündlosen Anfang genommen; denn wirklich angefangen hat es erst mit der sittlich freien Entschließung und der sittlich freien That*).

Die Voraussetzung, daß die Beschaffenheit des ersten Menschen diejenige eines unmündigen, sittlich unzurechnungsfähigen Kindes gewesen sei, hat übrigens auch vom lediglich physiologischen Standpunkte sehr gewichtige Gründe gegen sich. Innerhalb des geschichtlichen Verlaufes der Menschheit wird der Mensch nach der organischen Seite seines Daseins gezeugt, geboren, erzogen. Er ist zwar schon auf seiner unentwickeltsten Lebensstufe der Potenz nach Person; denn der Geist, das wesentliche Element seiner Lebenserscheinung, ist auch auf dieser bereits in ihm vorhanden, wenn er auch, in Folge eines Mißverhältnisses zu dem noch völlig unausgebildeten leiblichen Organismus, für einmal seine Potenzialität noch nicht, und auch später erst allmälig zu aktualisiren ver-

*) Mit gutem Grunde trat schon die reformirte Dogmatik jener Vorstellung von der sittlichen Unentschiedenheit des ersten Menschen im Urstande entgegen; vgl. Burmann (Syn. th. I, 423): Primus autem homo, cum creatus foret cum bona voluntate ac imagine Dei et sufficienter bonum ac malum cognosceret, non ad utrumque indifferens, sed ad bonum potius aptus ac determinatus erat. Eratque ejus libertas nihil aliud, quam recta Deo placendi et bono suo incommutabiliter adhaerendi voluntas.

mag. Demzufolge ist der Mensch auch auf seinen geistig und sittlich entwickelteren späteren Lebensstufen zunächst immer ein Produkt seines ursprünglichen, eigenthümlichen Wesens, weil aus keiner Persönlichkeit durch Mittel der Kunst oder Regeln der Erziehung, durch Gunst oder Ungunst der Umstände, etwas werden kann, was sie nicht schon an und für sich ist. Im weiteren Sinn des Wortes jedoch ist ein jeder Mensch auch zugleich ein Produkt der ihn umgebenden und auf ihn einwirkenden Natur und Menschheit. Dieser letztere Faktor fällt nun bei dem ersten Menschen nothwendig gänzlich hinweg. Der erste Mensch ist weder gezeugt, noch geboren, noch erzogen worden; nicht er ist aus dem Schooße der Menschheit, die Menschheit ist aus seinem Schooße hervorgegangen. Eben darum kann und darf die Dogmatik an dieser Stelle der Frage nicht ausweichen, wie wir uns die Entstehung des ersten Menschen zu denken haben? Jeden Versuch, die ersten Zustände des ersten Menschen genauer zu bestimmen, kurzweg als einen erfolglosen zu bezeichnen*), das ist denn doch ein einerseits zu bequemer und andererseits aus der Verwirrung der hergebrachten Meinungen am allerwenigsten herausführender Nothbehelf. Hier bietet sich in der That nur folgendes Dilemma als Auskunftsmittel an. Entweder ist der Mensch vermittelst eines Naturprocesses aus den Elementen der Erde entstanden, und dann hat die materialistische Weltbetrachtung Recht; auch der Geist, die Persönlichkeit, wäre in diesem Falle lediglich ein Produkt der Materie; oder er ist ein Geschöpf des persönlichen, heiligen Gottes, und dann ist seine Entstehung das Ergebniß eines göttlichen Schöpfungswunders.

Man ist vielfach geneigt, der ersteren Ansicht beizupflichten, weil sie von geringeren wissenschaftlichen Schwierigkeiten gedrückt sei. Allein ist denn dies auch in Wirklichkeit der Fall? Angenommen der erste Mensch sei, wie das erste Thier, aus der Gährung eines elementarischen Naturprocesses hervorgegangen, er habe dann vom embryonischen Zustande an alle Entwicklungsstufen seines physiologischen Bildungsprocesses bis zur geschlechtlichen, geistigen und sittlichen Reife aus sich selbst heraus, nur mit Hülfe der ihn um-

*) Schleiermacher, der chr. Glaube, §. 61, 4.

gebenden Natur, durchgearbeitet*): immerhin bleiben bei dieser Annahme zwei Punkte wissenschaftlich schlechthin unbegreiflich. Es bleibt erstens ein wissenschaftliches Räthsel, wie der persönliche Geist, das Selbstbewußtsein, aus dem bewußtlosen Stoffe entsprungen sein soll, und zweitens ein ungelöstes Problem, wie der erste Mensch, nachdem gegenwärtig durch die tägliche Erfahrung dargethan ist, daß es nur der sorgfältigsten elterlichen Pflege und der eingehendsten und unermüdlichsten pädagogischen Einwirkung möglich ist, das Kind zur vollen geistigen und sittlichen Entwicklung durchzubilden, ohne alle leibliche Nachhülfe und ohne alle pädagogische Anleitung aus einem pflanzenartigen Embryo eine geistesreife und sittlich verantwortliche Persönlichkeit geworden sein soll? Mit D. F. Strauß die Entstehung des Menschen aus der „überschwänglichen Bildungskraft" unseres Planeten, „aus Schwängerung mit jetzt ausgeschiedenen Lebenskeimen", aus den verschiedensten „Mischungen und Entmischungen" zu erklären, oder der zweifelhaften Thatsache der generatio aequivoca „einiger der niedersten Thierarten" einen Stützpunkt für die Entstehung des edelsten Geschöpfes der Erde aus chemischer Stoffmischung zu entnehmen, oder endlich gar auf den Ursprung des Bandwurms zu rekurriren, um der Erschaffung des Menschen durch ein göttliches Schöpfungswunder um jeden Preis aus dem Wege zu gehen: das erscheint uns denn doch als ein Erklärungsversuch, der allzu sehr den Stempel eines Nothbehelfs wissenschaftlicher Verlegenheit an

*) So meist die neuere Naturforschung, so weit sie auf materialistischer und pantheistischer Grundlage ruht. Vgl. Schelver's, Oken's, Ritgen's u. s. w. wunderliche Veranschaulichungsphantasieen dieser Betrachtungsweise. Der erstere erklärt in seiner Schrift „über den ursprünglichen Stamm des Menschengeschlechts" (Wiedemann's Archiv f. Zoologie und Zootomie III, 167) es für nicht unwahrscheinlich, daß wir noch behaarte, vierhändige Thiere mit der Anlage zur Menschheit entdecken werden! Der zweite (Isis, II, 1127) meint, der erste Mensch sei als Embryo aus dem Mutterschooße des Meeres, da im Wasser alles Organische entstehe, an's Land gesetzt worden, um sich daselbst weiter fortzuhelfen. Der Dritte (Probefragment einer Physiologie des Menschen, 1832) denkt sich das Erwachen des ersten Kindes in dem Kelche einer riesenhaften Blume voll Nektarwein mit süßem Milchsafte, und es erscheint ihm als nicht unwahrscheinlich, daß die riesenhafte Pilzpflanze der Rafflesia das aus Uferschlamm sich entwickelnde Menschenei zuerst in ihre schützende und nährende Umhüllung aufgenommen habe.

sich trägt. In der That, wer nicht den Muth hat, den ersten Menschen aus dem Kelche einer mit Nektarwein und Milchsaft angefüllten Riesenblume hervorwachsen, oder nach Durchbrechung der fischartigen Keimhülle in der Größe eines etwa zweijährigen Jungen aus dem Meerschleim auftauchen und sich dann „wie andere Jungen" sein Futter selbst suchen zu lassen: der sieht am Ende sich eben doch auf das etwas demüthigende Ergebniß verwiesen, die Unzulänglichkeit seines Vorstellens in diesem Punkte offen einzugestehen *).

So läuft mithin der Versuch, der alten Dogmatik den Leuchter der neuesten Wissenschaft vorzuhalten, zuletzt theils auf das Zugeständniß hinaus, daß die letztere das Problem in keiner Weise zu lösen wisse, theils auf die Behauptung, daß es mit dem göttlichen Ebenbilde nichts auf sich habe und daß der Mensch lediglich ein Abhub der Materie, der Geist ein Produkt des Stoffes sei, daß überhaupt hinsichtlich der Entstehung zwischen dem Thiere und dem Menschen nicht der geringste Unterschied obwalte. Im Angesichte einer solchen schlechthinigen Preisgebung des angestammten Menschenadels und der anerschaffenen Menschenwürde fühlt man sich, vom Standpunkte der christlichen Dogmatik, den alten Dogmatikern doch auch wieder zu Dank verpflichtet, daß sie, wenn auch in äußerst mangelhafter Form, so energisch die Einzigartigkeit und die Gottes- und Geistes-Herrlichkeit des Protoplasten vertreten haben.

---

*) Strauß, die chr. Glaubenslehre, I, 605: „Lieber gestehen wir auch hier die Unzulänglichkeit unseres Vorstellens ein, halten aber um so fester (!) an der Nöthigung unseres Denkens, welches, gemäß dem Lucrezischen: nam neque de coelo cecidisse animalia possunt, die Entstehung des menschlichen Geschlechts nur (?) auf die angegebene Weise zu begreifen weiß." Der Pantheismus geht jedoch auch hier in unverdeckten Materialismus über (a. a. O., I, 716): „Es ist aber nicht unmittelbar die Hand Gottes, woraus der erste Mensch hervorging, sondern zunächst ist es die Materie, als die erste Entäußerung oder genauer das unmittelbare Dasein der göttlichen Idee, woraus es nun ganz in der Ordnung ist, daß sie in aufsteigenden Stufen zuerst als Leben in der Natur, dann als Geist im Menschen, und in diesem mit dem Verlaufe seiner geschichtlichen Entwicklung immer vollständiger zu sich selber kommt." Also die Materie kommt im Geiste des Menschen zu sich selber!

Der wahre Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit.

§. 14. Kann man sich eines gerechten Erstaunens über einen Standpunkt nicht erwehren, welcher kein Bedenken trägt, den Menschen seinem Wesen und Begriffe nach bis zu der Stufe des Thieres herabzuwürdigen, so sind solche Verirrungen auch nur aus dem Umstande zu erklären, daß derselbe das Gewissen, und mit diesem die Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit des menschlichen Geistlebens, völlig ignorirt. Das Gewissen fordert unerbittlich einen Begriff des Menschen, wornach dieser an sich wesentlich immateriell und wornach dessen organische Erscheinung nur Substrat, Werkzeug, Symbol des Geistes ist. Vermöge des Gewissens ist der Mensch, wie wir schon früher dargethan haben*), unmittelbar auf Gott bezogen; darum muß er nach seiner Geistesseite auch unmittelbar von Gott ausgegangen sein. Aus der anorganischen Natur, wie dies der Naturalismus selbst einräumen muß, ist sein Geistleben schlechterdings nicht zu erklären. Natürlich! Denn Gleichartiges ist immer nur zu erklären aus Gleichartigem, Licht nur aus dem Lichte, Leben nur aus dem Leben, Geist nur aus dem Geiste, Selbstbewußtsein nur aus dem Selbstbewußtsein. Darum bildet auch das durch die göttliche Offenbarung erleuchtete Gewissen der Menschheit, wie es in der h. Schrift sich ausgesprochen hat, die nothwendige Ergänzung zu den Resultaten der Naturwissenschaft, welche an diesem Punkte in ihren hervorragendsten Vertretern mit ungeheuchelter Demuth eingesteht, das letzte Wort des Räthsels in dem Buche der Natur nicht auffinden zu können. Es bleibt nun einmal hier kein anderer Ausweg, als zu den Quellen des göttlichen Wortes zurückzugehen, und den wahren Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen aus ihnen zu schöpfen.

In dieser Beziehung ist vor Allem erforderlich, daß wir uns von dem, was die Schrift über das göttliche Ebenbild lehrt, eine deutliche Vorstellung bilden. Zwei Ergebnisse stehen in dieser Beziehung von vorn herein fest. Erstens: das, was die Schrift

---

*) Erster Band, 9. Lehrstück, §. 31. Die Bedeutung des Gewissens für die Aufstellung des Begriffes des göttlichen Ebenbildes anerkennt in erfreulicher Weise auch Stahl (die Phil. des Rechts II, 1, 105, 3. A.): „Es ist der Punkt, in welchem göttlicher und menschlicher Wille sich durchdringen und die sittliche Natur des Menschen, die zugleich creatürlich und selbstständig ist, bilden."

als göttliches Ebenbild bezeichnet, ist niemals gänzlich verloren gegangen. Auch gegenwärtig noch besitzt der Mensch an seiner Gottebenbildlichkeit seine eigenthümliche Dignität; auch gegenwärtig noch ist sie das Siegel seiner vor allen übrigen Creaturen ihn auszeichnenden Ehre und Herrlichkeit. Zweitens: das göttliche Ebenbild war in dem ersten Menschen noch nicht aktuell vollendet, sondern nur potenziell vollkommen, und in so fern auf die Vollendung angelegt.

An keiner Stelle der Schrift wird behauptet, daß der Mensch jemals das göttliche Ebenbild verloren habe. Wenn von Adam berichtet wird: er habe einen Sohn nach seinem Bilde, welches zuvor als Gottes Bild bezeichnet worden war, gezeugt, so dient diese Stelle zum Beweise, daß die Fortpflanzung des göttlichen Ebenbildes vermöge der Zeugung auch nach dem Sündenfalle vorausgesetzt wird*). Wenn an einer anderen Stelle die Tödtung eines Menschen deßhalb als eine verbrecherische That bezeichnet wird, weil der Mensch „nach dem Bilde Gottes" geschaffen sei, so liegt derselben die Vorstellung zu Grunde, daß auch der sündige Mensch in seinem Personleben noch das Bild Gottes darstelle**). Steht doch überhaupt — nach der Ueberzeugung des einem späteren Zeitalter angehörigen heiligen Dichters — der Mensch nur wenig gegen Gott zurück; ist er doch noch immer der Herr der Schöpfung, zu dessen Füßen Gott Alles gelegt hat***). Ein über den Menschen ausgesprochener Fluch ist, dem Apostel zufolge, deßhalb ein großer Frevel, weil er einen nach Gottes Bilde Geschaffenen trifft†), und noch immer erscheint in dem Manne ein Abglanz des göttlichen Ebenbildes, ja, der göttlichen Majestät††).

Eben so wenig aber ist an irgend einer Stelle der Schrift die Ansicht ausgesprochen, daß das göttliche Ebenbild in dem ersten Menschen schon aktuell vollendet gewesen sei. Vielmehr setzt die Schrift überall nur die Möglichkeit seiner allmäligen oder einstigen Vollendung voraus.

---

*) 1. Mos. 5, 3.

**) 1. Mos. 9, 6.

***) Ps. 8, 6 f.

†) Jac. 3, 5: τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας.

††) 1. Cor. 11, 7: Ἀνὴρ — εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων.

Welche Vorstellung verbindet denn nun eigentlich die Schrift mit dem „göttlichen Ebenbilde"? Mit einer beinahe an Einstimmigkeit grenzenden Mehrheit haben die neuesten Dogmatiker sich dahin ausgesprochen, daß unter dem göttlichen Ebenbilde die Persönlichkeit des Menschen, oder Das zu verstehen sei, daß der Mensch ein persönliches Wesen ist*). Diese Ansicht trifft mit dem vorhin gewonnenen Ergebnisse in so fern erwünscht zusammen, als sie das göttliche Ebenbild in dem Menschen unverloren sein läßt; denn gerade der Begriff der Persönlichkeit ist das, wodurch sich der Mensch von allen anderen Creaturen wesentlich unterscheidet. Und dennoch kann bei tieferem Eindringen diese Ansicht nicht ganz befriedigen. Gewiß liegt ihr eine wesentliche Wahrheit zu Grunde. Wie unser Lehrsatz sagt: so ist es das erste Merkmal der Gottesebenbildlichkeit, daß der Mensch seinem Begriffe nach ein persönliches Wesen ist. Während der neuere Pantheismus und Materialis-

---

*) So Nitzsch, prot. Beantwortung von Möhler's Symbolik (Stud. u. Krit. 1834, 36) und System der chr. Lehre (§. 91): „Der Mensch ist nach dem Ebenbilde oder zur Aehnlichkeit Gottes geschaffen, d. h. ein persönliches Wesen." Lücke (Grundriß d. Ev. Dogm., 157): „Die nähere Bestimmung der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen beruht a) darauf, daß der Mensch gedacht werde als unmittelbares Geschöpf Gottes durch die absolute Schöpfung, und zwar als persönliche Creatur in der organischen Zwiefachheit von Geist und Leib." Jul. Müller (die chr. Lehre von der Sünde, II, 489): „So wird denn dasjenige das Ebenbild Gottes im Menschen sein, wodurch er von allen Naturwesen specifisch verschieden und über sie erhaben ist. Er ist dieß dadurch, daß er persönliches Wesen ist." Rothe (Theol. Ethik, I, 184): „Als Einigung von Persönlichkeit und Natur ist der Mensch, auch der bloß natürliche, schon wesentlich Person." Hofmann (Schriftbeweis, I, 288): „In eben dem, was den Menschen befähigt, die Welt um ihn her zu beherrschen, besteht auch seine Gottesbildlichkeit. Ein bewußt freies Ich, ein persönliches Wesen zu sein, ist er geschaffen . . . . Wir sagen also schriftgemäß von der Gottesbildlichkeit des Menschen, daß sie in seiner, des körperlichen (?) Wesens, Persönlichkeit bestehe." Philippi dagegen (K. Glaubenslehre, II, 359) bezeichnet diese Fassung als unzureichend; denn es sei in der Persönlichkeit nicht nur die Möglichkeit der „Gottesgleiche", sondern eben so sehr die Möglichkeit der „Teufelsgleiche" gegeben. Martensen ist unklar, scheint jedoch (Chr. Dogm., §. 72) das göttliche Ebenbild als „freie persönliche Einheit von Geist und Natur", als „geistige Seele" zu beschreiben.

mus den Menschen lediglich als ein Produkt der „zu sich selbst kommenden" Materie auffaßt, und ihn dadurch seiner persönlichen Würde beraubt: so läßt die Schrift, wie wir gesehen, nur die Thierwelt lediglich aus der Materie hervorgehen, den Menschen dagegen „als Staub von der Erde" gebildet, von dem Odem des göttlichen Lebens durchhaucht werden*). Hiernach ist der Mensch schon seinem Ursprunge nach ein wunderbares Doppelwesen; mit dem Leibe gehört er der Erde an, von der er genommen ist, mit seinem Geiste Gott, der ihm denselben eingehaucht hat. Der eigentlich personbildende Faktor ist demgemäß der göttliche Geist, die Materie das Organ, welches auf den Geist von Gott angelegt und mithin an und für sich geistempfänglich ist. Was den Menschen zum Bilde Gottes macht, kann

*) 1. Mos. 2, 7: Seiner leiblichen Seite nach bildet Gott den Menschen עָפָר מִן־הָאֲדָמָה, seiner Geistesseite nach haucht Gott in ihn נִשְׁמַת חַיִּים hinein. Dieser Dualismus geht durch die ganze Schrift. Der Mensch ist nach seiner Naturseite 1. Mos. 6, 3 Fleisch בָּשָׂר, und insofern, wie alles blos Materielle, Endliche, vergänglich, nichtig; den Geist, רוּחַ, den personbildenden Faktor hat er 1. Mos. 6, 3 von Gott, der ihn wieder dem Menschen entziehen kann (vgl. auch Ps. 103, 14—16). Der Geist stirbt nicht; denn er ist seiner Natur nach Leben, 1. Mos. 2, 7: Lebenshauch; der materielle Theil des Menschen geht wieder in den Staub zurück (Ps. 146, 4), dagegen der Geist הָרוּחַ Koh. 12, 7 zu Gott, der ihn gegeben. So verstehen wir erst recht den Apostel Paulus (Apostelg. 17, 28), wenn er das profandichterische: *Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμεν* christianisirt, so erst das Wort Christi, Joh. 6, 63: *Τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν*. So ist der Geist auch bei dem Propheten Ezechiel 37, 5 f. der Beleber der Todtengebeine, personbildende, göttliche Schöpferkraft. Der Ausdruck נִשְׁמַת חַיִּים ist das erklärende Prädikat von dem gewöhnlicheren רוּחַ, malerisch als von Gott ausgehendes Athmen den Erschaffungsproceß des menschlichen Personlebens beschreibend. Vgl. Umbreit (die Sünde, 7): „An unserer Stelle ist zwar nicht רוּחַ gesetzt, sondern נִשְׁמַת חַיִּים, weil es zunächst auf die Belebung des Staubgebildes ankömmt, aber der Begriff des Geistes ist gewiß darin mit eingeschlossen." Hierfür beweisend ist namentlich die von Umbreit angeführte Stelle Hiob 32, 8. Das gegen Hofmann (Schriftbeweis, I, 292): „daß durch das Einhauchen der Mensch geworden sei, was auch das Thier, nämlich lebendiges Wesen." Wo sagt denn die Schrift: Gott habe dem Thiere seinen Odem eingehaucht?

mithin unter allen Umständen nicht die Materie sein, die er mit den übrigen Geschöpfen gemein hat; es muß nothwendig Das sein, was ihn vor allen übrigen Geschöpfen auszeichnet, daß er wesentlich Geist, daß er von dem Geiste Gottes ist. Allerdings ist nicht ohne Grund noch neulich vor der Vorstellung gewarnt worden, daß „es der absolute göttliche Geist sei, welcher dem ersten Menschen participativ mitgetheilt worden sei"*). Der absolute göttliche Geist ist als solcher unmittheilbar, weil unveränderlich und ewig in Gott. Der biblische Ausdruck, daß Gott seinen Geist in den vorher aus dem Staube gebildeten menschlichen Organismus gehaucht habe, gehört augenscheinlich dem volksthümlichen Vorstellungskreise an**), da der schlechthin immaterielle Gott keine Athmungswerkzeuge besitzt. Allein gerade diese absichtsvoll gewählte, bildliche Vorstellung führt auf die Thatsache zurück, daß der menschliche Geist ein unmittelbares Produkt des schöpferischen, göttlichen Selbstbewußtseins, darum noch immer unendlich, ursprünglich aus Gott, ihm in ähnlicher Weise, wie das im Thautropfen sich spiegelnde Sonnenbild der Sonne, verwandt ist.

Ohne Selbstbewußtsein und Selbstunterscheidung, ohne Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit, ohne Vernunft und Willen, ohne eine gewisse Klarheit der Erkenntniß und ohne eine gewisse Schärfe des Urtheils, ohne die Kraft der Entschlüsse, ohne die Energie der wohlerwogenen, nachdrücklich ausgeführten That.... hätte der erste Mensch das Bild Gottes noch nicht an sich getragen. Die Grundbedingung der Gottesebenbildlichkeit ist die Persönlichkeit. Allein auch nur die Grundbedingung. Auf der gegenwärtigen Stufe seiner sittlichen Entwicklung ist der Mensch unstreitig noch eben so sehr ein persönliches Wesen, als er es auf der Anfangsstufe war; aber er trägt das Bild Gottes — abgesehen von seiner Wiederherstellung durch göttliche Offenbarungsthätigkeit***) — nicht mehr in derselben Weise an sich wie in seinem Urstande. Die Grundlage des göttlichen Ebenbildes ist geblieben, denn sie ist unzerstörbar; allein die Organe, mit Hülfe

---

*) Delitzsch, System der bibl. Psychologie, 60.

**) Erster Band, 17. Lehrstück, 312 ff.

***) Erster Band, 4. Lehrstück.

welcher das göttliche Ebenbild im Menschen sich vollenden soll, finden sich ungetrübt und unversehrt nicht mehr vor.

Indem der erste Mensch durch göttliche Schöpferthätigkeit aus Erdenstaub zu einem leiblichen Organismus gebildet und durch den göttlichen Geist zu einer sittlich selbstverantwortlichen Persönlichkeit geschaffen worden war: war zu gleicher Zeit vermittelst des göttlichen Schöpferaktes zwischen seinem Geiste, der von Gott ist, und seinem Organismus, der von der Erde ist, ein Grundverhältniß normaler Aufeinanderbezogenheit gesetzt worden. Die h. Schrift deutet dasselbe in so fern an, als sie zuerst den Leib des Menschen als ein dienstbares Gefäß, das für sich selbst nichts bedeutet, und seinen Werth erst durch den von Gott in ihn gehauchten göttlichen Geist empfängt, zubereitet werden läßt. Da Gott, seinem Wesen nach, reiner und absoluter Geist, da schlechterdings keine Materialität in ihm, da er eben dadurch von der Welt, die wesentlich materiell ist, schlechthin unterschieden ist: so wäre auch, wenn der Mensch nur aus Materie, wie das Thier, gebildet wäre, eine Aehnlichkeit oder Verwandtschaft zwischen ihm und Gott schlechterdings nicht vorhanden. Lediglich das Geistsein des Menschen ist es, das ihm seine Würde der Gottähnlichkeit und Gottverwandtschaft sichert. Weil nun aber der Mensch, seiner organischen Seite nach, auch materiell ist, weil er nicht nur Geist, sondern auch Leib hat: so ist demzufolge ein Punkt im Menschen, an dem, trotz seiner geistartigen Personbeschaffenheit, sein ebenbildliches Verhältniß zu Gott getrübt, ja möglicherweise bis auf den Grund verdunkelt werden kann. Auch der mit dem Vorzuge der Persönlichkeit ausgerüstete Mensch kann Gott durchaus unähnlich, kann das Gegentheil von dem werden, was er, seinem Ursprunge nach, sein sollte. Ein solcher Fall vermag freilich nur unter der Voraussetzung einzutreten, daß das organische Element in abnormer Weise das Uebergewicht über den Geist gewinnt, daß der Mensch also aufhört im wahren Sinn des Wortes ein Geistwesen zu sein. Wie könnte der in seinem Geistleben verdunkelte Mensch noch länger als ein vollkommenes Abbild dessen gelten, dessen Wesen lediglich Geist ist, in dessen ewige, lichte Geistesklarheit nicht der leiseste Schatten der Endlichkeit oder Stofflichkeit fällt?*) Der

*) Jac. 1. 17: *Παρ᾽ ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.*

durch die finstere Gewalt der Materie niedergedrückte, geistgefangene Mensch hat zwar nicht aufgehört eine Persönlichkeit zu sein; wie könnte er sonst für sein materialistisches Sinnen und Trachten, Denken und Thun noch verantwortlich gemacht werden? Mit dem Aufhören der Persönlichkeit wäre er ja ein Thier, oder eine bloße Sache geworden. Allein er ist doch auch nicht mehr Ebenbild Gottes im vollen Sinne des Wortes. Die Wurzel der Gottesbildlichkeit, aus welcher auch wieder eine neue Krone hervorwachsen kann, ist ihm geblieben; aber die Krone selbst ist für einmal von seinem Haupte gefallen.

Der volle Begriff der Gottebenbildlichkeit kommt nämlich erst in einer derartigen normalen Aufeinanderbezogenheit des leiblich-organischen und des geistig-personbildenden Faktors zur Erscheinung, daß der letztere in jedem Momente der persönlichen Lebensbethätigung der normirende, der erstere der normirte ist. Also nicht lediglich in der Persönlichkeit als solcher, sondern in der, mit ihrer leiblichen Organisation unter die durchgängige Herrschaft des Geistes gestellten, und diese Herrschaft nach allen Richtungen und in jedem Augenblicke der Lebenserscheinung verwirklichenden, Persönlichkeit kommt das Ebenbild Gottes im Menschen zur wahren, umfassenden Selbstverwirklichung. Von hier aus ist leicht ersichtlich, weßhalb die h. Schrift zur Begründung des Hauptgedankens, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, die göttliche Stiftung folgen läßt, durch welche der Mensch zur Herrschaft über die Erde und alle ihre Geschöpfe berufen wird*). Die Materie als solche ist zum Dienste bestimmt, der Geist als solcher zur Herrschaft, so daß überall da, wo materielle Kräfte die Herrschergewalt über geistige usurpiren, ohne Weiteres ein begriffswidriges Verhältniß entsteht. Es war die königliche Prärogative des ersten Menschen, daß die niederen Vermögen in ihm, in Folge seiner ursprünglichen Wesensbeschaffenheit, durch die höheren bestimmt waren, und die wunderbare Herrschermacht, welche er auf die ihn umgebende Natur ausübte, gemäß welcher sich die gewaltigsten Thiere, die gegenwärtig nur vermöge besonderer Meister-

*) 1. Mos. 1, 28.

schaft und vermittelst jahrelanger Anstrengungen durch den Geist des Menschen gebändigt werden können, gehorsam zu seinen Füßen schmiegten, war nur eine Folge der königlichen Gewalt, welche der Geist in ihm über seinen leiblichen Naturorganismus besaß.

Die ursprünglichste Quelle aber, aus welcher der Geist des ersten Menschen seine Herrschergewalt über die Natur schöpfte, war der Geist der Geister, Gott selbst. Weil der Mensch beim Beginne seines Daseins in einem durchaus normalen Verhältnisse zu seinem Schöpfer stand, darum befand er sich auch in einem solchen zu seinen Mitgeschöpfen. Hatte doch der Geist, der von Gott in den Menschen gehaucht worden war, dadurch daß er des Menschen persönlicher Geist geworden, nicht aufgehört, Gottes Geist zu sein*). Und so war in Folge der Thatsache, daß Gottes Geist, vermöge eines geistschöpferischen Aktes, des Menschen Geist in abbildlicher Weise geworden war, ein dergestalt inniges Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen begründet, daß das Selbstbewußtsein des Menschen als solches sich unmittelbar und durchgängig auf Gott bezog, daß der Mensch das Gottesbewußtsein, als das Bewußtsein von seiner ewigen Wahrheit und Wesenheit, ursprünglich und wesentlich in sich trug. Haben wir nun schon früher das Selbstbewußtsein in seiner ursprünglichen Bezogenheit auf Gott als die Centralfunktion des menschlichen Geistes, oder als das Gewissen, kennen gelernt**): so muß dessen ursprüngliche Vollkommenheit nothwendig von einer solchen Beschaffenheit gewesen sein, daß sie lediglich seine Uebereinstimmung mit dem Gottesbewußtsein, noch nicht aber irgend eine Trennung vom Gottesbewußtsein, ausgedrückt hat. Nothwendig müssen ursprünglich alle Funktionen des Geistes in ihrem Verhältnisse zur Natur schlechterdings durch das Gewissen normirt gewesen sein und es kann noch keine stattgefunden haben, in welcher die Herrschaft des Geistes über die Natur irgendwie getrübt oder gar unterbrochen worden wäre***).

---

*) Derselbe רוּחַ, welcher Sacharja 12, 1 רוּחַ־אָדָם heißt, heißt 1. Mos. 6, 2 im Munde Gottes רוּחִי, ist also Gottes Geist geblieben.

**) Erster Band, 1. Hauptstück, 9. Lehrstück.

***) Unter denjenigen neueren Theologen, welche die Gottbildlichkeit vorzugs-

Ist diese Beschreibung des göttlichen Ebenbildes die richtige — sie muß dies sein, wenn sie sich als biblisch erweist — so ist der Urstand nicht, nach jener in der neueren Dogmatik zu überwiegendem Ansehen gelangten Vorstellung, ein Zustand kindlicher Unschuld und sittlicher Indifferenz, d. h. weder ein wahrhaft persönlicher, noch ein wirklich sittlicher gewesen, sondern der erste Mensch hat in Wirklichkeit als freies persönliches Wesen einen sündlosen Anfang genommen, und dadurch vorzugsweise als der ächte Stellvertreter Gottes auf Erden sich bewährt, daß er wesentlich gut, d. h. der absoluten Güte Gottes im Abbilde ähnlich war*). Ein sittlich indifferentes Wesen „gut" zu nennen, wäre der verwerflichste Mißbrauch jenes schwerwiegenden Attributes.

Die Richtigkeit unserer bisherigen Ausführung wird mithin hauptsächlich davon abhängen, ob die h. Schrift den Urstand als den Zustand eines sittlich noch unzurechnungsfähigen Kindes, oder als den Zu-

---

weise in die Persönlichkeit setzen, ist ein bewährter Forscher, Umbreit, der obigen Darstellung am nächsten gekommen (a. a. O., 8): „Wir können aber dabei, daß der Mensch in seiner Persönlichkeit das Bild des allmächtigen Schöpfers an sich trägt, nicht stehen bleiben, sondern sind gedrungen, die Tiefe des Selbstbewußtseins weiter zu erschöpfen, und da werden wir vor Allem hervorzuheben haben, daß in dem Selbstbewußtsein des Menschen zugleich sein Gottesbewußtsein enthalten ist. . .; in dem Glauben, in der Religion, in der die Entrückung über die Erde, die ganze Fülle der inhalts- und beziehungsreichen Idealität des Lebens gegeben ist, in der Sichselbstoffenbarung Gottes im Geiste des Menschen, feiert dieser seine wahrhafte Uebernatürlichkeit." Mißverständlich und der Schriftaussage nicht entsprechend ist es, wenn Hofmann (a. a. O., 300 ff.) von einer „Einwohnung" des Geistes Gottes im Menschen spricht, oder „daß der Geist Gottes der menschlichen Natur und der körperlichen Welt in ihrer Abzielung auf denselben bestimmend innewalte" (a. a. O., 313 ff.) behauptet, auch von einer mit der Schöpfung gesetzten „Inweltlichkeit des Geistes Gottes" redet. Der Apostel corrigirt diese unrichtige Ausdrucksweise Apostelg. 17, 28: *Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.* Eine Inweltlichkeit oder Inpersönlichkeit Gottes im Menschen, abgesehen von dem lokalen Beigeschmacke, der den Ausdrücken anhängt, ließe sich nur durch Emanation erklären. Der Geist des Menschen ist aber von Gott geschaffen, nicht von Gott emanirt, nur ein Bild, nicht aber eine Immanenz Gottes.

*) Limborch vortrefflich (th. chr. II, 24): **Hujus dominii respectu homo recte Deum referre dici potest et Dei instar esse in terra.**

stand einer sittlich selbstverantwortlichen, geistesreifen Persönlichkeit darstelle? Unverkennbar liegt ein seltsamer Widerspruch darin, einerseits die Herrschergewalt des Protoplasten über die Natur, als aus dem Wesen der Persönlichkeit entsprungen, mit glänzenden Farben zu schildern, und andererseits diesen königlichen Herrscher und seine ursprüngliche Majestät wieder so niedrig zu stellen, daß er sich in ein von instinktiven Trieben beherrschtes vernunft- und willenloses Kind verwandelt! Die Bibel hat diesen Widerspruch sicherlich nicht verschuldet. In dem Umstande, daß der erste Mensch vor dem Sündenfalle Gutes und Böses noch nicht unterscheidet, liegt keineswegs eine Nöthigung, dessen Zustand für einen kinderähnlich unentwickelten zu halten *). Es müßte denn geradezu behauptet werden wollen, daß die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins nicht ohne den Durchgangspunkt der Selbstbestimmung zum Bösen möglich sei, daß sittliche Freiheit und Sündlosigkeit sich gegenseitig ausschließen, eine Behauptung, welche schon deßhalb bereits einem außerhalb des Christenthums liegenden Standpunkte angehört, weil sie die Sünde nicht anders als wie einen Naturprozeß zu begreifen vermag **). Wird hierauf erwiedert, daß die Möglichkeit einer gottgemäßen Selbstentscheidung des ersten Menschen nicht geläugnet werden wolle, so fragt es sich, ob der späteren Selbstentscheidung für das Böse nicht frühere Selbstentscheidungen für das Gute vorangegangen seien? Sicherlich will die Schrift von dem ersten Menschen nicht aussagen, daß er vor dem Falle als ein sittlich noch unentschiedenes, neutrales Wesen zu denken sei ***). Eine solche anfängliche, sittliche Unbestimmt-

---

*) Umbreit (a. a. O., 11) erinnert an 5. Mos. 1, 39 und 2. Sam. 19, 36, wo theils Kinder, theils ein kindisch gewordener Greis als solche bezeichnet werden, welche nicht mehr zwischen Gutem und Bösem unterscheiden können. Und allerdings seit dem Sündenfalle entbehren nur Kinder oder Kindische des sittlichen Bewußtseins.

**) Vgl. den ersten Band dieses Werkes, 2. Lehrstück, §. 4. J. Müller (die chr. Lehre von d. Sünde, II, 192): „An und für sich liegt keineswegs im Begriffe der Freiheit wesentlich die Möglichkeit des Bösen.“

***) So J. Müller (a. a. O., II, 194): „Wollte Gott Persönlichkeit als Centrum der Welt, so mußte er ihr auch vergönnen, sich selbst zu begründen von einem unbestimmten Anfange aus.“

heit, oder Neutralität zwischen Gemeinschaft mit Gott und Trennung von Gott, hätte zur unabweislichen Folge gehabt, daß der Mensch von seinem ersten Anfange an außerhalb eines lebendigen Contaktes mit Gott gestanden wäre. Mit einer solchen Annahme würde die Dogmatik hinter den Arminianismus zurückgehen. Wie ernstlich auch der letztere bemüht war, unter Bekämpfung der Extravaganzen der orthodoxen Dogmatik den Begriff der Gottebenbildlichkeit auf ein möglichst bescheidenes Maß zu beschränken, daran hielt er wenigstens unerschütterlich fest, daß die ersten Menschen für das Gute nicht nur bestimmt waren, sondern dasselbe vermöge freier, sittlicher Willensentscheidung auch schon wirklich vollzogen hatten*). Und das ist auch die Vorstellung der h. Schrift. Der Schöpfungsbericht setzt den ersten Menschen unverkennbar als einen erwachsenen voraus. Derselbe hat sich nicht aus einem embryonischen Zustande vermittelst eines vieljährigen, an sich unvorstellbaren, Entwicklungsprozesses zur allmäligen Reife herangebildet**), sondern er findet sich in voller Reife alsobald vor. Indem er den, die unentbehrlichen Subsistenzmittel darbietenden, Garten Eden als Wohnstätte ebenfalls vorfindet, trägt er zugleich die Bestimmung in sich, durch Arbeit und Intelligenz sein Eigenthum zu bebauen und zu bewachen***). Er wird sich in diesem Zustande auch noch des sittlichen Gesetzes bewußt, das ihm das Eine erlaubt und das Andere verbietet, und ihm für den Uebertretungsfall die damit ver-

---

*) Limborch (th chr. II, 24, 5): Voluntas eorum non fuit neutra, in bonum ac malum aeque indifferens, sed antequam lex a Deo posita erat rectitudinem habuit naturalem, ut inordinate nec concupisceret, nec posset. Ubi enim lex non est, ibi liberrimus voluntatis usus absque culpa.

**) Vgl. auch Kant's bemerkenswerthe Abhandlung über den muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte (Vermischte Schriften, III, 35 f.): „Will man nicht in Muthmaßungen schwärmen, so muß der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Natururfachen durch menschliche Vernunft fähig ist, also mit der Existenz des Menschen, und zwar in seinem ausgebildeten Geiste, weil er der mütterlichen Beihülfe entbehren muß; in einem Paar, damit er seine Art fortpflanze, und auch nur von einem einzigen Paar, damit nicht sofort der Krieg entspränge . . . ."

***) 1. Mos. 2, 8, 15.

bundene Strafe ankündigt*). Er schließt nach der Erschaffung des Weibes den Bund der Geschlechtsgemeinschaft, nachdem er vorher noch die übrigen lebendigen Geschöpfe durch Benennung klar und bewußt von sich selbst unterschieden hatte**). Daß dieses dreifache Verhältniß, in welches der erste Mensch, nach dem Zeugnisse der Schrift, vor dem Sündenfalle getreten ist: dasjenige des irdischen Berufes, der sittlichen Bestimmung und der geschlechtlichen Gemeinschaft einen Grad von persönlicher Reife und Selbstverantwortlichkeit voraussetzt, welcher sich in dem Kinde noch nicht finden kann, indem erst jenseits der Schwelle des kindlichen Alters die Berufswahl, die Verantwortlichkeit vor dem Gesetze und die Begründung der Familie eintritt: wird Das irgend in Zweifel gezogen werden können? Je unbefangener wir den biblischen Schöpfungsbericht betrachten, desto mehr macht er den Eindruck auf uns, daß der erste Mensch unmittelbar nach seiner Erschaffung als ein zur vollen Persönlichkeit ausgereifter, mit Vernunft- und Willenskräften ausgerüsteter, sich gottgemäß selbst bestimmender und seiner Anlage nach lediglich für das Gute bestimmter, darin geschildert wird. Und auch das neue Testament stimmt im Wesentlichen hiermit überein. Was Eph. 4, 24 den neuen „nach Gott in Heiligkeit und Gerechtigkeit der Wahrheit geschaffenen" Menschen betrifft: so ist es denn doch mehr als ein Wagniß, in dieser Stelle jede Beziehung auf die Erschaffung des ersten Menschen ohne Weiteres zu läugnen. Wollten wir auch (V. 23) auf das *ἀνανεοῦσθαι* kein Gewicht legen, so setzt doch der Apostel (V. 18) eine ursprüngliche Lebensgemeinschaft zwischen dem Menschen und Gott, und einen nachfolgenden Abfall von dem Leben in Gott unverkennbar voraus, und jene Gemeinschaft war eben durch die 1. Mos. C. 1 und 2 erzählte Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes begründet. Noch viel weniger hätte jede Bezugnahme auf die Schöpfungsgeschichte in der Stelle Col. 3, 10 bestritten werden sollen, wo doch der Ausdruck *ἀνακαινούμενος ... κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν* wörtlich auf den mosaischen Schöpfungsbericht zurückweist. Wenn aber der Apostel eine Erneuerung des Geschaffenen nach dem Bilde des Schöpfers

---

*) 1. Mos 2, 16 f.

**) 1. Mos. 2, 18—25.

verlangt, und zwar in Betreff der Erkenntniß, dann wird hiermit unzweifelhaft in dem Protoplasten ein auch in intellektueller Beziehung normales Verhältniß zu Gott vorausgesetzt *).

Nicht also, daß die älteren Dogmatiker bei der Beschreibung des göttlichen Ebenbildes sich überhaupt auf jene Stellen bezogen haben, sondern nur die Art und Weise, wie sie das gethan haben, ist zu tadeln. Unstreitig will der Apostel weder an der einen, noch an der andern lediglich den Urstand des Erschaffenen, sondern an beiden den Zustand des Wiedergebornen schildern; das letztere thut er jedoch so, daß er in der Wiedergeburt durch Christum die höhere Erfüllung dessen erblickt, was in dem Erstgeschaffenen uranfänglich als die Bestimmung des Menschen durch Gott schon gesetzt war **). Daß die ältere Dogmatik jene Erfüllung bereits in dem ersten Menschen als geschehen voraussetzte, daß sie denselben ohne Wei-

---

*) Auch Jul. Müller (a. a. O., II, 487) gibt zu: „Unstreitig steht die göttliche Ebenbildlichkeit, welche aus der Erlösung hervorgeht, im wesentlichen Zusammenhange mit dem Ebenbilde, welches der Mensch von der Schöpfung her an sich trägt; jenes ist erst die wahrhafte Erfüllung von diesem." Eben deßhalb sehen wir aber nicht ein, weßhalb in Eph. 4, 24 und Col. 3, 10 auch nicht die geringste unmittelbare Beziehung auf das dem Menschen anerschaffene göttliche Ebenbild sich entdecken lassen soll. Daß Hofmann (Schriftbeweis, I, 289) seine mehr als künstliche Wortverbindung von Col. 3, 10, wornach in dem Satze: *ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*, die Worte *κατ᾽ εἰκόνα* u. s. f. sich nicht auf *ἀνακαινούμενον*, sondern auf *ἐπίγνωσιν* beziehen sollen, auch in der 2. A. noch festhält, ist auffallend. Eine Erkenntniß nach dem Bilde des Schöpfers soll ein solches Erkennen sein, daß der Mensch Gottes Bild überall, wo es ist, erkennt. Allein das wäre ja vielmehr eine *ἐπίγνωσις τῆς εἰκόνος τοῦ κτίσαντος αὐτόν*. „Nach dem Bilde des Schöpfers" erkennen, hieße eigentlich, da der Mensch nach der Schrift das Bild des Schöpfers ist, wie ein Mensch erkennen, was an unserer Stelle keinen Sinn gibt. Was die absolute Satzstellung von *εἰς ἐπίγνωσιν* betrifft, so ist dieselbe dadurch motivirt, daß 2, 2 der Gegenstand der *ἐπίγνωσις* bereits angegeben war, der Leser des Briefes darüber also nicht zweifelhaft sein konnte.

**) Beck (die chr. Lehrwissenschaft, 194): „Die Gottähnlichkeit ist nicht als ausgebildete Fähigkeit, nicht bereits als entwickelte Heiligkeit, Gerechtigkeit und Weisheit anerschaffen . . . . aber im Besitze göttlichen Lebensgehaltes . . . . besitzt der Mensch die lebendige Fähigkeit und Bestimmung zur Heiligkeit und Gerechtigkeit . . . . erfreut sich der lebenskräftigen Anlage und Einleitung einer geisteshellen, ewigen Lebens- und Liebes-Gemeinschaft mit Gott in seinem

teres als einen schlechthin heiligen und sittlich vollendeten sich vorstellte, ohne alle Rücksicht darauf, daß die potenzielle, sittliche Vollkommenheit von ihrer anfänglichen Entwicklungsstufe an noch eine weite Wegstrecke bis zu ihrer höchsten Entfaltung zurückzulegen hatte: das war ein großer und gefährlicher Irrthum.

Gestützt auf das eben gewonnene Ergebniß aus der h. Schrift, scheuen wir uns nun nicht vor der Behauptung, daß was gegenwärtig in jedem Menschen durch Zeugung, Geburt und Erziehung gesetzt wird, in dem ersten Menschen durch unmittelbare, göttliche Schöpferthätigkeit irgendwie gesetzt gewesen sein muß. Es ist dies nicht nur ein Postulat des Gewissens, sondern eben so sehr ein Postulat der Vernunft. Denken wir uns den ersten Menschen als unmündiges Kind, d. h. mit schlechthin überwiegenden organischen Bedürfnissen und Trieben, ohne vernünftiges Bewußtsein und ohne sittliches Selbstbestimmungsvermögen sein Dasein beginnend, so ist es von einem solchen pflanzen- und thierartigen Naturzustande aus rein unmöglich, seine Entwicklung zur sittlichen Freiheit und geistigen Selbstständigkeit begreiflich zu machen. Hätte der Mensch wirklich auf dieser niedrigen Naturstufe sein erstes Dasein begonnen, so würde er eben so elend haben verkümmern müssen, wie heute noch ein unmündiges Kind ohne leibliche Pflege, geistige Anregung und sittliche Leitung elend verkümmern müßte. Mag immerhin der kirchlichen Lehre von den anerschaffenen oder angelehrten Fertigkeiten des Protoplasten mit allem Rechte entgegengehalten werden, daß sie „von den ersten Entwicklungszuständen des ersten Menschen keine anschauliche Vorstellung zu machen wisse“ *): wir behaupten mit gleichem Rechte, daß wir uns von einem anfänglichen Kindheitszustande des ersten Menschen noch viel weniger eine, das vernünftige Denken nur einigermaßen befriedigende, Vorstellung zu machen vermögen. Umgekehrt ist es eine unerbittliche Forderung der Vernunft, daß dem ersten Menschen, was ihm durch Pflege,

---

ganzen göttlichen Reich.“ Mit Recht warnt Thiersch (Vorlesungen, II, 19) gegen die „Herabsetzung des Begriffs des göttlichen Ebenbildes“, überspannt denselben aber, wenn „er die höchste ethische Vollendung“ als das wesentliche Moment in demselben zur Geltung bringen will.

*) Schleiermacher, der chr. Glaube, §. 61, 3 u. 4.

Bildung und Erziehung noch nicht zu Theil werden konnte, auf einem anderen Wege, und zwar durch eine unmittelbare Einwirkung der Allmacht, Weisheit und Güte des Schöpfers zu Theil geworden sein muß. Das Thier kann sich, einmal geschaffen, an der Stelle, wo ihm ausreichende Nahrung gedieh, selbst fortgeholfen haben, und es ist — seit dem ersten Schöpfungstage — geblieben, was es von Anfang war. Die Thierwelt ist geschichtslos, weil nur geistig klare, sittlich selbstverantwortliche Wesen eine Geschichte haben. Aber der Mensch, wenn er thierähnlich sein Dasein begann, mußte dasselbe auch sofort wieder hülflos beschließen. Um ein wirklicher Mensch zu sein, mußte er unmittelbar nach seiner Erschaffung sich selbst fortzuhelfen vermögen, und dazu bedurfte er leiblicher Stärke, geistiger Einsicht und sittlicher, seinem Geiste ursprünglich innewohnender, Ideen.

Worin liegt denn nun aber der Grund, weßhalb auch gläubige Forscher sich so ungern zu der Annahme bequemen, daß der erste Mensch, als ein geistig selbstbewußter und sittlich sich selbst bestimmender, sein irdisches Dasein begonnen habe? Mit Recht scheuen sie die Annahme, daß Gott dem ersten Menschen außerordentliche „Fertigkeiten", oder gar „vollendete Tugenden" anerschaffen habe. Was nur erworben werden kann, das kann niemals anerschaffen gewesen sein. Aber wenn denn doch nun einmal die Weltschöpfung, wie die Erschaffung des Menschen, ein Wunder ist: warum sollen und wollen wir mit dem Wunder nicht vollen und ganzen Ernst machen? Wir werden nicht etwa uns vorstellen, daß Gott den Menschenleib mechanisch aus Teig geformt habe: eine Annahme, welche ja schon der Glaube an die reine Geistigkeit des göttlichen Wesens verbietet*) Allein wir werden uns noch viel weniger vorstellen, daß alle organischen Wesen lediglich aus dem Unorganischen erzeugt werden**). Nur wer die Persönlichkeit

*) Daß die Darstellung der Schrift 1. Mos. 2, 7 eine bildliche sei, gibt sogar einer der massivsten sogenannten „theologischen" Ausleger, Delitzsch, zu (Syst. d. bibl. Ps., 51). Nach ihm „müssen bei der Bildung des Menschenleibes bereits diejenigen Kräfte wirksam gewesen sein, welche in ihrem Ineinandergreifen das Gesammtnaturleben ausmachen."

**) Der Satz von Strauß (chr. Dogm., I, 681): „Alle organischen Wesen sind ursprünglich aus dem Unorganischen erzeugt", wird keck als übereinstimmende Lehre der Naturwissenschaft, wie der Philosophie,

Gottes, und mithin die Möglichkeit einer unmittelbaren schöpferischen und offenbarenden Einwirkung Gottes auf die Welt, läugnet, ist genöthigt, den ersten Menschen aus einem bloßen Naturprozesse entstehen zu lassen. Wie wir aber schon früher gezeigt haben, so muß er auf die Frage, in wie fern aus irdischen Stoffen die Klarheit und Freiheit des persönlichen Geistes sich entwickelt habe, seine völlige Rathlosigkeit in Betreff einer genügenden Antwort zugestehen. Der erste Mensch nahm seinen Anfang in dem Allmachtswillen des sich selbst offenbarenden Gottes, d. h. in dem der Welt sich erschließenden göttlichen Geiste. Das Selbstbewußtsein ist dem Menschen durch ein göttliches Allmachtswunder anerschaffen. Nicht mit dem bewußtlosen, nächtlichen: mit dem selbstbewußten, lichten Zustande hat der Mensch begonnen, d. h. er hat begonnen als Person, und eben damit als wahrer und wirklicher Mensch. Die Natur war allerdings — und auch hierin zeigt sich der Tiefblick der h. Schrift — vor dem Geiste in der Welt da. Denn das Geistleben der Person bedarf zu seiner Aeußerung nothwendig der Naturbedingung. Ein Personleben aber wird der menschliche Organismus erst durch

---

aufgeführt. Wir denken, die Naturwissenschaft hat so wenig ihre absolut fertige Dogmatik als die Theologie, und das Pfaffenthum der Naturforscher wäre um nichts besser, als das Pfaffenthum der Priester. Und woher weiß denn die Naturwissenschaft, wie der Erschaffungs- und Zeugungsproceß ursprünglich vor sich gegangen ist? „Wo warst Du, als ich die Erde gründete, sag' an, wenn du Einsicht hast?" (Hiob 38, 4). Die Dogmatik glaubt an die Priorität des Geistes und hat auf dem Gewissensstandpunkte ein Recht dazu. Der Naturforscher mag ebenfalls an die Priorität der Materie glauben; nur nenne er diesen „Glauben" nicht Wissenschaft, nur hüte er sich vor orthodoxer Verdammungssucht gegen Ungläubige! Wenn aber Strauß den Satz, daß das Unorganische der oberste Entstehungs- und Erklärungsgrund für das organische, und auch für das organisch-persönliche Leben des Menschen sei, als einen unumstößlichen hinstellt, der für den Naturforscher aufgehört habe controvers zu sein, so berufen wir uns auf einen Mann, der auch Strauß als Autorität gilt. Carus (Physis, 8) bemerkt, wo er vom Ursprung des Menschen handelt: „Jedenfalls werden wir bei allen diesen (organischen) Vorgängen zuletzt allemal an ein höheres — gedankenhaftes — ja an ein Göttliches zu denken gedrängt — denn nur einem Göttlichen kommt es zu, sich aus sich selbst zu bewegen, und nur ein Göttliches kann das gedankenhafte Urbild, das Gesetz sein, wornach ein Zeitlich-räumliches dann wirklich gesetzt wird."

den Geist. Daß die erste Person auf Erden mit dem vollen Besitze und der vollen Bethätigung ihres geistigen Wesens, dem Selbstbewußtsein, ihren Anfang genommen habe, ist dem Wesen des Geistes, der in der Bewußtlosigkeit noch gar nicht zu sich selbst gekommen ist, allein angemessen. Von dem Vollbesitze des Selbstbewußtseins und der damit verbundenen Funktionen des Gewissens, der Vernunft und des Willens, unterscheiden wir nun allerdings den Vollgebrauch derselben. Der erste Mensch konnte unmittelbar nach seiner Erschaffung der reichsten, geistigen und sittlichen Ausstattung ungeachtet, dennoch weder erworbene Begriffe besitzen, noch durchdachte Urtheile abgeben, weder wohlerwogene Entschlüsse fassen, noch reiflich überlegte Handlungen ausführen. Und hätte ihm Gott, wie die ältere Dogmatik irrthümlich voraussetzte, die ihm der Natur der Sache nach mangelnden Begriffe u. s. w. wunderbarer Weise anerschaffen: so wären dies wohl göttliche, aber nicht menschliche Begriffe u. s. w. gewesen. Hier muß also, da die elterliche Erziehung fehlte, eine Selbstbildung des Menschen aus dem Mittelpunkte seines eigenen Geistes dafür eingetreten sein. Und was sollte dieser im Wege stehen, so bald wir uns den Menschen nicht nur erwachsen, d. h. mit innerlich entwickelten Vermögen und äußerlich entwickelten Organen, sondern auch, wie es bei dem Normalmenschen nicht anders sein konnte, sein Selbstbewußtsein mit einer eben so außerordentlich gesteigerten Empfänglichkeit, als einer außerordentlich kräftigen Einwirkungsfähigkeit auf die Natur ausgerüstet denken. Ist schon jetzt Beides — Empfänglichkeit und Einwirkungsbefähigung auf die Natur — in dem gewöhnlichen Kinde, trotz des in ihm übermächtig gewordenen organischen Faktors, erfahrungsgemäß in hohem Grade vorhanden: in wie viel höherem mußte dies noch bei dem unmittelbar durch Gott geschaffenen, von menschheitlicher Jugendkraft und Lebensfülle schwellenden, ersten Menschen gewesen sein?

Wir sind ganz der Meinung Herder's, daß die Sprache dem Menschen nicht auf übernatürliche Weise anerschaffen worden sei*). Aber wir können uns ein so rasches Assimilationsvermögen der Vernunft

*) Vgl. Herder's Abhandlung vom Ursprunge der Sprache, 2. A., 1789, gegen Süßmilch, Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe.

denken, daß der erste Mensch in kürzester Zeit sich von den sichtbaren Dingen Begriffe gebildet und sie durch unterscheidende Laute bezeichnen gelernt hat; und es ist uns nicht unmöglich, ein so energisches Bildungsvermögen des Willens uns vorzustellen, daß dieser in nicht längerer Frist die entstandenen Begriffe und Urtheile, gegenüber der Außenwelt, zur Geltung zu bringen und dieselbe den ihm innewohnenden Gedanken und Absichten dienstbar zu machen vermochte. Diese Vernunft- und Willensthätigkeit konnte sich nun zunächst lediglich in innigstem Zusammenhange mit dem Gottesbewußtsein entwickeln, welches in dem ersten Menschen in um so größerer Kräftigkeit und Reinheit sich vorfinden mußte, als derselbe nach seiner geistigen wie nach seiner organischen Seite das unmittelbare Produkt der göttlichen Schöpferthätigkeit war. Ist bis auf den heutigen Tag die Ur-Erinnerung an den göttlichen Ursprung des Personlebens in keinem Menschengeiste ganz erloschen; dämmert das Licht des Gottesbewußtseins auch in dem Dunkel des wüstesten, irdischen Sinnentaumels hie und da wie ein Strahl aus der Höhe wieder auf: wie muß jene in dem Geiste des ersten Menschen, der von der wunderbaren Macht des Schöpferaktes nicht nur im Mittelpunkte seines Personlebens erfüllt, sondern auch in allen Organen seines Leibes noch durchschauert war, gelebt und gewirkt haben! Unstreitig war dieser erste ein anfangender Mensch, und in so fern mit den unvermeidlichen Mängeln und Unsicherheiten alles Anfangens behaftet. Aber diese letzteren konnten zunächst doch nur die Form, und nicht das Wesen seines Personlebens betreffen. Die entscheidende Frage bleibt immer die, ob der Geist oder die Natur in ihm das ursprünglich überwiegende Princip gewesen sei? So wie einmal die ursprüngliche Superiorität des geistigen über das seelisch-organische Leben in ihm eingeräumt ist, so ist damit auch zugegeben, daß in seinen ersten Denkversuchen und in seinen anfänglichen Willensbewegungen das ursprüngliche Uebergewicht seines auf Gott bezogenen Geistlebens einen entsprechenden Ausdruck werde gefunden haben. Der erste Mensch war wirklich ein Mensch des Geistes*), und zunächst

*) Daher noch immer die Forderung des Apostels: πνεύματι περιπατεῖτε (Gal. 5, 16). Die Behauptung desselben (1. Cor. 15, 47): ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός widerspricht der Normirtheit desselben durch

und vorläufig in einer derartigen persönlichen Entwicklung begriffen, welche, wenn sie fortgegangen wäre, eine normale Fortdauer des geistigen Uebergewichtes über die niederen Vermögen nothwendig mit sich gebracht hätte*). Weil derselbe aber in dem Anfangsprozesse seiner Entwicklung und nicht am Ziele seiner Vollendung stand, so war auch die Möglichkeit vorhanden, daß er sich sittlich anders entschied, als es nach seiner ursprünglichen Anlage hätte geschehen sollen. Und so hat es denn mit dem an die Spitze unseres Lehrstückes gestellten Satze seine volle Richtigkeit, daß der erste Mensch in der Anlage vollkommen gewesen sein muß, wenn er auch erst auf dem langsamen Wege der sittlichen Entwicklung zur Vollendung gelangen konnte.

Viertes Lehrstück.

Der erste Mensch als Gattungswesen, oder als Träger der Menschheit.

*Olshausen, de naturae humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta (Opusc. th., 143 f.). — Beck, Umriß der biblischen Seelenlehre, 1843. — Carus, Physis, zur Geschichte des leiblichen Lebens, und Psyche, zur Entwicklungsgeschichte der Seele, 1851. — Delitzsch, System der biblischen Psychologie, 1855. — Frohschammer, über den Ursprung der menschlichen Seelen, 1854. — *R. Wagner, der Kampf um die Seele vom Standpunkte der

---

den Geist nicht; denn es ist an jener Stelle nur von dem leiblichen Substrate Adams und Christi die Rede. Christus besaß in Folge der Auferstehung eine himmlische (verklärte) Leiblichkeit.

*) Richtig Calvin (inst. I, 15, 8): In mente et voluntate summa rectitudo et omnes organicae partes rite in obsequium compositae... Ad rectitudinem formatae erant singulae animae partes et constabat mentis sanitas, et voluntas ad bonum eligendum libera.

Wissenschaft. — *Krumm, de notionibus psychologicis Paulinis, 1858. — Rudloff, die Lehre vom Menschen nach Geist, Seele und Leib u. s. w., 1858.

Der erste Mensch, als der Träger der Menschheit, oder als Gattungswesen, ward in der Lebensform des, zur persönlichen Einheit verbundenen, geistigen und organischen Daseins geschaffen, und zwar in der Art, daß das Leben des Geistes, obwohl als solches ursprünglich von Gott, durch das Leben des beseelten leiblichen Organismus und dessen Erscheinung vermittelt ward. Dieselbe Vermittlung findet auch in Folge der geschlechtlichen Fortpflanzung statt. Da hiernach das Personleben noch immer durch den Geist, das organische durch die Seele und den Leib hervorgebracht wird, der Geist aber den innersten einheitlichen Mittelpunkt der Persönlichkeit bildet, so ist es das organische Leben, welches den Gattungscharakter, das geistige, welches den Individualcharakter wesentlich bedingt. Nach der ersteren Seite seines Daseins ist jeder Mensch ein Glied des menschlichen Gesammtlebens, nach der letzteren ein unmittelbares Produkt der göttlichen Schöpferthätigkeit. Unter den herkömmlichen Theorieen über das Verhältniß des menschlichen Personlebens zum Gattungsleben ist weder die präexistentianische, noch die traducianische auch nur einigermaßen befriedigend. Da die menschliche Persönlichkeit ihrem Begriffe nach die zur Einheit des Personlebens verknüpfte Synthese der göttlichen Ursächlichkeit und der organischen, durch jene bedingten, Naturwirksamkeit ist: so schließt nur der Creatianismus, ohne die theilweise Wahrheit des Traducanismus dadurch auszuschließen, wesentliche Wahrheit in sich. Der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechts ist eben so sehr ein, wenigstens mittelbares, Postulat des Gewissens, als eine Voraussetzung des göttlichen Wortes.

§. 15. Der erste Mensch war zunächst lediglich Individuum und als solches haben wir ihn auch im vorigen Lehrstücke betrachtet. Der erste Mensch als Gattungswesen.

Allein — und das führt uns auf die Bahn von neuen Untersuchungen — er war auch Gattungswesen, der Träger des gesammten Menschengeschlechtes. Ja, gerade das war seine wesentlichste Aufgabe: der Erste von Vielen, das Haupt einer Gemeinschaft zu sein, an der Spitze einer jahrtausendelangen Entwicklungsreihe von seinesgleichen zu stehen, als der Prototypus eines menschheitlichen Gesammtlebens zu erscheinen. Sind wir dem Menschen gleich bei der Schöpfung in der Doppelerscheinung des geistigen und des organischen Lebens begegnet, so war insbesondere mit der Form des letzteren seine generelle Bestimmung angezeigt. Als Individuum sollte der Einzelne den irdischen Schauplatz wieder verlassen; aber eben darum trug der Schöpfer in der Erschaffung der beiden Geschlechter dafür Sorge, daß vermittelst des Geschäftes der Fortpflanzung die Gattung sich eine längere Dauer sichere.

Bevor wir nun aber den Menschen als das Produkt des Gattungslebens von der organischen Seite näher betrachten, dürfen wir einer genaueren Untersuchung des Verhältnisses seiner organischen Seite zu seiner Geistesseite keineswegs ausweichen. Die herkömmliche Dogmatik hat sich in diesem Punkte an einer allzu äußerlichen Betrachtungsweise genügen lassen. Ihr zufolge ist der Mensch aus zwei Theilen oder Substanzen: aus der Seele und dem Leibe, in gewissem Sinne zusammengesetzt*). Diejenige Ansicht, welche im Organismus früher die materielle Substanz und das seelische Leben unterschied, wurde, wenigstens lutherischerseits, kurzweg als Weigelianismus und verwerfliche Schwarmgeisterei abgethan**). Zwar ist die herkömmliche Ansicht darin auf der richtigen Spur, daß sie den wesentlichen Gegensatz innerhalb des menschlichen Personlebens durch den des Geistes (der Seele) und

*) Conf. helv. post. 7: Dicimus autem constare hominem duabus ac diversis quidem substantiis in una persona: anima immortali, utpote quae separata a corpore nec dormit, nec interit, et corpore mortali, quod tamen resuscitabitur, ut totus homo inde, vel in vita vel in morte, aeternum maneat. — Hollaz (examen, 410): Homo constat e duabus partibus: anima rationali et corpore organico.

**) Hollaz a. a. O.: Antithesiis est Paracelsi, Comenii, Weigelii et aliorum ex quorum mente tres sunt partes hominis: spiritus, anima et corpus.

des Leibes bezeichnet findet; allein sie weicht darin wieder von derselben ab, daß sie den jedenfalls nicht unwesentlichen Unterschied zwischen Seele und Leib läugnet*). Die Controverse, welche schon in der alten Kirche zwischen der, dem Materialismus günstigeren, Denkart des Realismus und der, dem Gnosticismus geneigteren, Vorstellungsweise des Spiritualismus über diesen Punkt geführt wurde, ist noch immer nicht erledigt, und selbst eine unbefangenere Erörterung derselben ist leider öfters in Gefahr gewesen, durch Parteileidenschaften vereitelt zu werden.

Der massive Realismus des Tertullian mußte in Beziehung auf die dogmatische Entscheidung dieses Punktes einen um so größeren Einfluß gewinnen, da er als das wirksamste Gegengift gegen die Irrthümer des Gnosticismus erschien. Indem nämlich Tertullian dichotomisch zwischen Seele und Leib unterschied, bestritt er zugleich, und zwar in den heftigsten Ausdrücken, die Immaterialität der Seele**). Seine Einwirkung namentlich auf Augustinus ist unverkennbar. Wenn auch der letztere von einer so krassen Anschauungsweise sich später äußerlich wieder lossagte, so kam er innerlich doch nie gänzlich davon los; so lehrte er doch die Substantialität der Seele in einer Weise, welche ihn hindern mußte, zum reinen Begriffe des persönlichen Geistes durchzudringen, wie ihn die alexandrinische Theologie aufzustellen wenigstens einen lobenswerthen Versuch gemacht hatte. Dem weitreichenden Einflusse des Augustinus ist es ohne Zweifel auch zuzuschreiben, wenn die dichotomische Ansicht innerhalb der kirchlichen Dogmatik an der Stelle der trichotomischen immer mehr die herrschende wurde***).

---

*) Vgl. Bd. I, 2. Lehrstück, §. 4.

**) De resurrectione carnis, 17: Nos autem animam corporalem et hic profitemur et in suo volumine probamus, habentem proprium genus substantiae solididatis, per quam quid et sentire et pati possit. Cap. 53: Anima vero, etsi corpus, tamen quia ipsa est corpus non animatum, sed animans potius, animale corpus non potest dici. — De anima, 5: Igitur anima corpus ex corporalium passionum communione; und sonst.

***) Irenäus nach dem Vorgange von Justinus Martyr u. A. lehrt ganz entschieden: Tria sunt, ex quibus perfectus homo constat, carne, anima et spiritu. Die Seele faßt er richtig als das Band und

Wenn es sich um das Problem der Fortpflanzung des ersten Menschen auf dem Grunde seines Gattungslebens handelt: so sind eigentlich drei Voraussetzungen möglich, von welchen die Dogmatik eine zu der ihrigen machen muß. Entweder kann man den Geist des Menschen aus dem Stoffe, oder man kann den Stoff aus dem Geiste ableiten, oder man kann, Geist und Stoff in ihrer relativen Selbstständigkeit anerkennend, beide durch ein Drittes zu einer organischen Einheit verbunden denken. Den ersteren Weg hat Tertullian eingeschlagen. Sein Realismus ist im Grunde doch materialistisch. Aber er zeigt sich dabei als ein folgerichtiger Denker, welcher von der Ueberzeugung ausgehend, daß der Geist, wenn er ein lediglich immaterielles Wesen wäre, weder Empfindungs- noch Begehrungsvermögen besitzen könnte, den menschlichen Geist oder die Seele, weil sie Empfindungen und Begehrungen hat, im Grunde lediglich für ein körperliches

---

Mittelglied des Geistes und der Materie: Id vero quod inter haec est duo, quod est anima, quae aliquando quidem subsequens spiritum elevatur ab eo, aliquando autem consentiens carni decidit in terrenas concupiscentias. Demnach ist es nicht richtig, wenn Dunker (des h. Iren. Christol., 98) meint, Irenäus lasse den Menschen wesentlich nur aus zwei Theilen bestehen. So konnte der Geist auch als anima divinior von der Seele als der anima inferior unterschieden werden (Orig. de princ. III, 4, 1, bei Schnitzer, 219 f.); an anderen Stellen erklärt Origenes die Unterscheidung von Geist und Seele für durchaus durch die Schrift geboten, (z. B. Comm. in Matth., III, 570), s. v. Cölln, Lehrbuch der chr. Dogmengeschichte, I, 319. Dagegen spricht sich Augustinus de definitionibus orthodoxae fidei, 15 aus, wo er auch die Lehre des Origenes von zwei Seelen berücksichtigt: Neque duas animas esse dicimus in uno homine . . . . sed dicimus unam esse et eandem animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet. . . . Solum hominem credimus habere animam substantivam, quae exuta corpore vivit et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet. . . . Animalium vero animae non sunt substantivae, sed cum carne ipsa carnis vivacitate nascuntur et cum carnis morte finiunt et moriuntur . . . . Duabus substantiis tantum constat homo, anima et corpore, anima cum ratione sua et corpore cum sensibus suis. Quos tamen sensus absque animae societate non movet corpus, anima vero et sine corpore rationale suum tenet. Non est tertius in substantia hominis spiritus . . . . sed spiritus ipsa est anima, pro spiritali natura vel pro eo quod spiret in corpore spiritus appellatur.

Wesen halten kann*). Zu dem gerade entgegengesetzten Resultate ist der spiritualistische Gnosticismus gelangt. Diesem zufolge hat nur der Geist an sich Wahrheit, und die Materie, anstatt ein Organ des Geistes zu sein, ist vielmehr an sich ein Hinderniß seiner Wirksamkeit**). Beide Ansichten sind gleich einseitig und zeigen ihre Unhaltbarkeit schon in den ihnen anhaftenden inneren Widersprüchen auf. Aller ernst gemeinten Versuche, die letzten Consequenzen aus den aufgestellten Prämissen zu ziehen, ungeachtet sieht dennoch Tertullian sich genöthigt, seiner körperlichen Seele Unsterblichkeit, und Valentinus, seinem geistlosen materiellen Organismus Persönlichkeit zuzuschreiben.

So bleibt denn nur noch jene dritte Voraussetzung übrig, wornach, wie unser Lehrsatz sich ausdrückt, das Personleben durch den Geist, das organische Leben durch den Leib und die Seele hervorgebracht wird, so zwar, daß die Gesammtpersönlichkeit des Menschen die organische Einheit von Geist und Leib in ihrer Aufeinanderbezogenheit durch die Seele bildet. Tertullian und Valentinus vertraten gerade die entgegengesetzten Irrthümer. Tertullian befand sich im Irrthume, wenn er die Gefühlsthätigkeit für eine Aeußerung des unsterblichen Faktors im Menschen hielt; dieser Irrthum ward ihm zur Versuchung, das Unsterbliche im Menschen für eine im Grunde blos körperliche Substanz zu halten. Valentinus befand sich im Irrthume, wenn er das Unsterbliche im Menschen für eine außerordentliche, göttliche Gnadengabe, als die Verklärung, und nicht als die nothwendige Bedingung der Persönlichkeit ansah. Dieser Irrthum hinderte ihn, den nothwendigen Zusammenhang des geistigen mit dem leiblichen Faktor in der Persönlichkeit anzuerkennen. Beide Irrthümer sind innerhalb der christlichen Dogmatik niemals völlig überwunden worden. Bis auf die neueste Zeit schwankt die dogmatische Ansicht

---

*) Apologeticus, 48: Neque pati quidquam potest anima sola sine materia stabili, id est carne. De carne Christi, 12: Opinor, sensualis est animae natura. Adeo nihil animale sine sensu, nihil sensuale sine anima.

**) So die Valentinianer. Tert. adv. Valent., 32: Ipsi autem spiritus in totum fient intellectuales, neque detentui neque conspectui obnoxii, atque ita invisibiliter in Pleroma recipientur. Vgl. auch Iren. adv. haer. I, 5, 5.

nicht selten zwischen materialisirendem Realismus und gnostisirendem Spiritualismus unstät hin und her, so daß der Leib den Einen zur Werkstätte des Geistes wird, dessen Ursprünglichkeit und Unzerstörbarkeit sie dadurch beeinträchtigen, während der Geist den Andern wie ein aus den Himmelsräumen in die Erdennacht verstoßener Gefangener erscheint, für welchen mit der Stunde des Todes auch die Stunde der Erlösung aus einer widernatürlichen Kerkerhaft schlägt.

Einzig und allein die in unsern Lehrsatz aufgenommene trichotomische Ansicht scheint uns geeignet, nicht nur die eben aufgezeigten Irrthümer zu beseitigen, sondern auch das Problem der Fortpflanzung, ohne Gefährdung für die wichtigsten Interessen des christlichen Heils, dogmatisch zu begreifen. Der Geist, und zwar lediglich der Geist, als die in Gott ursprüngliche Quelle des Selbstbewußtseins, ist in der Fortpflanzung der personbildende Faktor. Die Materie dagegen ist das nothwendige Substrat des organischen Lebens, dessen der Geist zu seiner irdisch-diesseitigen Erscheinung und zur gesammten Lebensäußerung bedarf. Geist und Materie sind jedoch als solche unvereinbar*). Deßhalb bedarf es eines Dritten, eines beide zur Einheit des Personlebens verknüpfenden Bandes, wodurch die zwischen ihnen als solchen vorhandene Spannung aufgehoben wird. Dieses Dritte ist, wie wir wissen, die Seele, die Lebendigkeit der Materie, das irdische Abbild des Geistes, das nothwendige Medium, mit Hülfe dessen die geistigen Funktionen in den leiblichen Organen sich vollziehen.

Wird es nun aber wohl möglich sein, das hiermit gewonnene Ergebniß auch in dem Gewissen und aus der h. Schrift nachzuweisen? Zwei Thatsachen stehen für den Standpunkt des Gewissens unzweifelhaft fest: erstens, daß der Geist lediglich aus dem Geiste, nicht aber aus der Materie zu begreifen ist, womit der materialisirende Realismus zurückgewiesen ist; zweitens, daß der menschliche Geist, in Folge der ursprünglichen göttlichen Schöpferthätigkeit zur organischen Erscheinung innerhalb des Naturlebens bestimmt, auf seine Manifestation im Leibleben nothwendig angewiesen ist, womit der gnostisirende Spiritualis-

*) Erster Band, 2. Lehrstück, §. 4.

mus zurückgewiesen ist. Im Gewissen ist das Selbstbewußtsein jederzeit so auf das Gottesbewußtsein bezogen, daß es zugleich auch eine Beziehung auf das Weltbewußtsein in sich schließt, und je mehr das letztere durch das erstere normirt ist, desto mehr entspricht die zeitliche Erscheinung der Persönlichkeit ihrer ewigen, göttlichen Idee.

Wie steht es nun aber mit der Begründung unseres Satzes aus der h. Schrift? Wir sind zunächst in der Lage, uns auf eine Reihe der tüchtigsten und selbstständigsten biblischen Forscher berufen zu können, deren Forschungen zu dem Resultate geführt haben, daß die Schrift, insbesondere die des neuen Testamentes, das Personleben durchgängig in der dreifachen Form des Geistes, der Seele und des Leibes sich manifestiren läßt*). Umgekehrt ist

*) So vor Allem der oft unklare, aber tief schriftverständige Oetinger. Nach ihm ist der Mensch zwar aus einem zwiefachen, dem geistlichen und dem körperlichen, dem aktiven und unzerstörbaren, dem passiven und zerstörbaren Grundprincipe gebildet. In dem körperlichen unterscheidet er aber wieder die sinnliche Seele von den materiellen Dingen (die Theologie aus der Idee des Lebens, herausg. von Hamberger, 187). Auch Beck unterscheidet trichotomisch Geist, Seele und Leib, und bemerkt (Umriß der bibl. Seelenlehre, 10 f.) in dieser Beziehung: „Das Seelenleben hat das Körperliche an sich, aber als Leib, als unmittelbares Organ seines Wirkens; es hat das Geistige in sich, aber nur als lichte Lebenskraft in leibhafter Lebensweise. Mittelst der Seele geht also das Geistige so in das Körperliche ein, daß dieses dem Geistigen zum eigenthümlichen Organ, und das Geistige im Körperlichen zum inwendigen Lebensprincip wird; so vermittelt die Seele Körperliches und Geistiges miteinander, daß sie ineinander gehen und Ein untheilbares, für sich bestehendes (Individuum) in diesem irdischen Leben bilden." Freilich giebt Beck der Seele dadurch eine falsche Stellung, daß er sie „das persönliche Ich-Leben" bilden läßt, während der Geist allein personbildend ist, wie denn das Thier eben darum niemals Person werden kann, weil es nur Seele hat. Ebenso findet auch Ch. F. Schmid die trichotomische Eintheilung im N. T. (Bibl. Th., I, 236 f. und II, 268 f.). Der Apostel Paulus lehrt, nach seiner Annahme, daß die ψυχή als das seelische, oder das mit dem Leibe in unmittelbarem Zusammenhang stehende geistige, Princip der Gegensatz von dem πνεῦμα, als dem Geist in der höchsten Potenz, wie er dem Ewigen zugewendet ist, sei. „Sie ist eben daher auch die selbstische Seite im Geistesleben." Vgl. noch zur Litteratur: Hahn, die Theologie des Neuen Testaments I, 391 f.; Krumm a. a. O., 3 ff., und Rudloff, die Lehre vom Menschen, 5 ff.: „In der Einheit der drei Faktoren Geist,

es Thatsache, daß solche Forscher, welche, wie neuerlich Hahn, wieder für die dichotomische Eintheilung in die Schranken getreten sind, sich dennoch genöthigt sehen, Geist und Seele nach Umständen von einander zu unterscheiden, und es ist ihnen dabei so wenig gelungen, neben der Unterscheidung auch wieder die Gleichheit beider Begriffe darzuthun, daß die Merkmale der Unterscheidung den Eindruck überwiegender Stärke machen *). Hat doch neuerlich selbst einer ihrer scharfsinnigsten Gegner der trichotomischen Ansicht das nicht unbedeutende Zugeständniß machen müssen, daß er den Geist — nach der Schrift — für das Princip des Lebens, die Seele dagegen nicht für ein solches erklärt **). Ist es unter diesen Umständen nun nicht ein Nothbehelf, wenn dessenungeachtet beide Begriffe im Grunde dasselbe bedeuten sollen, weil durch den einen die Bedingung für das Einzelleben, durch den anderen das Einzelleben selbst in seiner Bedingtheit, dort die Bewegung wirkende Macht, hier das in Bewegung befindliche Sein, nicht aber zweierlei „Substanzen“, bezeichnet würden? Als ob die h. Schrift unsere neuere philosophische Substanzenlehre voraussetzte, als ob es der trichotomischen Ansicht zu Sinne kommen könnte, Geist und Seele als zwei verschiedene „Wesen“ zu betrachten ***).

Was wir mit Berufung auf das Gewissen und die h. Schrift behaupten, ist nur Das, daß der Geist allein der personbildende, immaterielle, unzerstörbare Faktor, die Seele dagegen ein blos organisches Lebenselement innerhalb der menschlichen Persönlichkeit sei, ein Element, welches auch dem Thier- und Pflanzenleben zu Grunde liegt, niemals aber Urheber und Träger eines Personlebens werden kann. Die Controverse läßt sich daher auf den einen Punkt zurückführen: ob die Seele in der Schrift als personbildender Faktor, d. h. als Trägerin der Persönlichkeit erscheine, oder ob die personbildende Ursächlichkeit lediglich dem Geiste zukomme?

Leib und Seele besteht die Eigenthümlichkeit des Menschen, jedes derselben gehört zur Integrität seines Wesens.“

*) Hahn, a. a. O., 414 f.

**) Hofmann, Schriftbeweis I, 294.

***) Vgl. Delitzsch, bibl. Psych. 67 f.

Der Geist der personbildende Faktor im Gattungsleben.

§. 16. Daß der Geist in Gott der Urgrund der absoluten Persönlichkeit ist, daß der persönliche, welterschaffende Gott als Geist über der gestaltlosen Materie webt*), daß Gottes Geist als Princip der Welterhaltung wirksam ist**), wie er überhaupt das Wesen Gottes an sich bildet***): das sind Sätze, die hier nur wieder in Erinnerung gebracht werden müssen. Eben darum ist es nicht richtig, daß in der Schrift von dem Thiere eben sowohl gesagt werde, es habe Geist, als vom Menschen †). An der von Hofmann zum Beweise hierfür beigebrachten Stelle (Ps. 104, 30) ist der Geist unverkennbar als göttlicher Schöpferodem, als das persönliche Princip der göttlichen Schöpferthätigkeit gedacht; es ist in Wirklichkeit nicht der Thiere, sondern Gottes eigener Geist, den Gott zurücknimmt, d. h. den er aufhören läßt wirksam zu sein, wenn die Thiere sterben ††). Mag es auch hin und wieder den Schein gewinnen, als ob die Begriffe רוּחַ und נֶפֶשׁ πνεῦμα und ψυχή in gleicher Bedeutung gebraucht würden, in so fern ja auch das seelische Leben in seinem letzten Grunde durch den ewigen Gottesgeist hervorgebracht ist, und daher auch die Seele in einem unläugbaren Zusammenhange mit dem sie bedingenden göttlichen Geiste steht; mögen sogar, nicht zwar bei Paulus, aber bei anderen biblischen Schriftstellern, etwa einmal die beiden Begriffe geradezu miteinander verwechselt werden: dadurch wird die von uns gemachte Unterscheidung keineswegs umgestoßen. Denn abgesehen davon, daß wir an der Schrift kein mit wissenschaftlicher Genauigkeit geschriebenes anthropologisches Lehrbuch besitzen, so wird selbst an solchen Stellen, in welchen eine Verwechselung der beiden Begriffe unverkennbar vorzuliegen scheint, wie z. B. Hiob

*) 1. Mos. 1, 2.

**) Ps. 104, 29.

***) Joh. 4, 24.

†) Hofmann, Schriftbeweis I, 295. An der Stelle Kohelet 3, 21, wo wirklich der Ausdruck רוּחַ הַבְּהֵמָה vorkommt, ist derselbe im Munde des materialistischen Sceptikers allerdings treffend gewählt, der damit den Unterschied zwischen dem persönlichen Menschen und dem unpersönlichen Thiere aufhebt.

††) Darauf deutet Ps. 104, 29 und 30 der Wechsel der Person des רוּחָם (V. 29) in רוּחֲךָ (V. 30).

12, 10, dem schärferen Beobachter nicht entgehen, daß der Ausdruck Seele absichtlich von den unpersönlichen lebendigen Wesen, der Ausdruck Geist dagegen von dem Menschen gebraucht wird *). So kann es denn als die allgemeine Regel angesehen werden, daß überall da, wo in der Schrift die Persönlichkeit nach ihrem unvergänglichen Wesen, abgesehen von ihrem leiblichen Organismus, bezeichnet werden soll, von ihr die Bezeichnung Geist, wo sie dagegen nach ihrer irdischen Erscheinung und ihren organischen Funktionen gemeint ist, die Bezeichnung Seele gebraucht wird. Daß die Seele im alten Testamente nicht als persönlicher Geist, sondern als unpersönliche, organische Lebenskraft gedacht ist, dafür enthält die Stelle 3. Mos. 17, 11 den augenscheinlichsten Beweis. Daß der Geist unmittelbar von Gott, und der Mensch nur nach seiner organischen Seite von der Erde ist: diese unzweifelhafte Vorstellung des Schöpfungsberichtes findet hier ihre volle Bestätigung. Der Geist ist nicht im Blute, und noch viel weniger ist er (V. 14) das Blut. Aber das Leben ist im Blute; denn das Blut ist der schöpferische Quell der organischen Lebenskraft; wer Blut trinkt, oder blutige Speisen genießt, der genießt in gewissem Sinne das Leben selbst **). Wie gerade aus dieser Stelle geschlossen werden will: die „Seele" sei der Quellpunkt der Persönlichkeit, das ist nicht wohl zu begreifen; denn daß die Persönlichkeit nicht mit dem Blute, an welches sie nach der Stelle unauflöslich gebunden wäre, gerinnen oder genossen werden kann, daß sie jenseits der irdisch begrenzten Sphäre des blos seelischen Lebens in der Unendlichkeit ihren ewigen Quellpunkt hat: das liegt schon in ihrem Begriffe ***). Dagegen ist leicht zu begreifen, weßhalb in der Schrift der Tod einfach als ein Ausfahren der

---

*) Nicht ohne guten Grund wird daher נֶפֶשׁ כָּל־חָי von רוּחַ כָּל־בְּשַׂר־אִישׁ unterschieden. Die unhaltbarste Meinung ist gewiß die, daß die Seele im Gegensatze zum Geiste die Persönlichkeit bedeute, wie sie auch Lutz vorträgt (bibl. Dogmatik, 71), und Hofmann macht die zum Theil richtige Bemerkung, das Ich unterscheide sich ebenso wohl von seiner Seele, als von seinem Geiste (?) oder Fleische.

**) Besonders 3. Mos. 11, 14 ist schlagend: נֶפֶשׁ כָּל־בָּשָׂר דָּמוֹ הִוא.

***) Erster Band, S. 34 ff.

Seele, d. h. des Lebens*), und die Wiederbelebung als eine Rückkehr der Seele, d. h. des Lebens, in den leblos gewordenen Leib, beschrieben wird**). Wo es an das Leben geht, d. h. an das irdische, diesseitige, vergängliche, da geht es in der Schrift immer an die „Seele"***). Wo dagegen von der sittlich selbstverantwortlichen Thätigkeit des Menschen die Rede ist: da wird diese immer dem Geiste zugeschrieben†).

Es ist eine natürliche Folge schon der größeren Bestimmtheit der neutestamentlichen Begriffe, daß sich die trichotomische Ansicht im neuen Testamente schärfer als im alten ausgebildet findet. Weder hätte von Herodes gesagt werden können, daß er nach dem „Geiste" (*πνεῦμα*) des neugeborenen Messias habe trachten wollen††), noch hätte der Herr die Ermahnung ertheilen können, daß man in Betreff des Essens und Trinkens nicht für den „Geist" sorgen solle†††). Nur seine Seele, d. h. sein Leben, nicht aber sein Geist kann von dem Thoren abgefordert werden*), und nicht den Geist, sondern das Leben, hat der Herr dahingegeben als Lösegeld für die Sünden Vieler**). Heißt es in dem Lobgesange der Maria, daß ihre Seele den Herrn preise und ihr Geist über Gott ihren Heiland frohlocke***), so folgt daraus noch nicht, daß

---

*) 1. Mos. 35, 18: בְּצֵאת נַפְשָׁהּ.

**) 1. Kön. 17, 21.

***) Ps. 69, 2; Jerem. 4, 10. הִכָּה נֶפֶשׁ die Seele zerschlagen (4. Mos. 35, 11) heißt nicht etwa den Geist zerschlagen, sondern einfach um das (irdische) Leben bringen.

†) Z. B. Hiob 20, 3; Jes. 29. 24; Jes. 11, 2; ein weiteres Zeugniß dafür, daß der Geist personbildend gedacht wird, ist 1. Kön. 22, 21, wo der Geist personificirt auftritt, eine Personification, die, wie Jedermann zugeben wird, auf die Seele keine Anwendung finden könnte.

††) Matth. 2, 20 und öfters *ζητεῖν τὴν ψυχήν τινος.*

†††) Die Stelle Matth. 6, 25 ist noch wegen der dort vorfindlichen Parallelisirung von *ψυχή* und *σῶμα* bemerkenswerth: *μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγετε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε· οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς* (Leben und Nahrung als Lebensmittel sind hier in Vergleichung gebracht) *καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;*

*) Luc. 12, 20.

**) Matth. 20, 28.

***) Luc. 1, 46.

Seele und Geist an dieser Stelle Dasselbe bedeuten. „Geist", meint Hofmann, „bezeichne den Lebensodem als den wirkenden, Seele als den seienden". Aber die lobpreisende Seele wirkt doch wohl eben so gut, als der frohlockende Geist ist, wie umgekehrt; dagegen ist es ein großes Lebensgefühl, welches die Brust der lobpreisenden Sängerin durchdringt, und im tiefsten Grunde aus ihrem Geiste, als dem innersten Quellpunkte ihrer Persönlichkeit, entsprungen ist. Jedenfalls ist es ganz verwirrend, wenn nach Hahn die Seele „die Persönlichkeit des Menschen gegenüber dem Naturorganismus", die unsterbliche Seite gegenüber der sterblichen, bedeuten soll, und wenn der Geist daneben doch auch wieder als der verborgene immaterielle Kern der Seele betrachtet wird, so daß die Seele demzufolge zu gleicher Zeit bald persönlich, bald unpersönlich, bald unsterblich, bald sterblich sein müßte*). Allerdings scheint die Stelle Matth. 10, 28 der trichotomischen Ansicht besondere Schwierigkeiten darzubieten. Eine korrektere biblische Psychologie würde übrigens schon längst aufgezeigt haben, weßhalb dort der Gegensatz von Geist (πνεῦμα) und Leib (σῶμα) keineswegs angemessen wäre. Wie dürfte denn von dem Geiste vorausgesetzt werden, daß er getödtet werden könne, von ihm, der als ein lediglich immaterieller, seinem Wesen nach, untödtlich ist? Der Herr will an jener Stelle sagen, daß dem Menschen keine Gewalt über seine ψυχή, d. h. sein Leben, gegeben ist, daß er zwar wohl den Leib, aber nicht das Leben selbst tödten kann, indem dieses von Guten und Bösen nach dem Tode fortgesetzt wird, und Gott allein der wahrhaftige Herr über Tod und Leben ist. Auch an der Stelle 1. Petr. 2, 11 wird der Begriff der ψυχή von den Auslegern nicht richtig aufgefaßt, wenn sie der Meinung sind, der Apostel beabsichtige daselbst den Kampf des Fleisches mit dem Geiste, etwa in ähnlicher Weise wie Paulus Gal. 5, 17, zu schildern; will er doch nur daran erinnern, daß die fleischlichen Lüste wider die Seele, d. h. das Leben, streiten, und daß der Tod ihre unausweichliche Folge sei**). Wir möchten bezweifeln, ob auch

*) Hahn (bibl. Th., 416 f.).

**) Ἀπέχεσθε τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς. Aehnlich Jac. 1, 15, wo die ἐπιθυμία als die Todesursache angedeutet ist.

nur eine neutestamentliche Stelle nachweislich ist, an welcher die Seele deutlich und bestimmt als die immaterielle, unzerstörbare, den ewigen Inhalt der Persönlichkeit bildende Seite des Menschen gedacht wäre? Der Ausdruck Seele (*ψυχή*) ist in der Regel nur da gebräuchlich, wo es darauf ankommt, die organische Beschaffenheit des Menschen zu beschreiben, Erscheinungen und Aeußerungen seines Gefühls- und Begehrungsvermögens zu schildern, oder überhaupt seine sinnliche Lebensform zu bezeichnen. „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod!“ sagt der Herr in Gethsemane *), weil dort von einem vorübergehenden Zustande schmerzlicher Empfindungen die Rede ist. Seine Seele ist erschüttert am Grabe des Lazarus **). Denn wie hätte auch sein Geist, der seiner selbst ewig gewisse, jemals eine Erschütterung erleiden können? Zwar werden auch in das Geistleben Affekte verlegt, wiewohl äußerst selten, und nur solche von einer durch den Geist geheiligten Beschaffenheit ***), so daß, wenn sich z. B. *ἀναπαύειν* bald mit *τὸ πνεῦμα* †), bald mit *ταῖς ψυχαῖς* verbunden vorfindet ††), im ersteren Falle die apostolische Persönlichkeit, die sich an den Erfolgen des Evangeliums erquickt, also der unsterbliche Theil des Apostels, durch den Ausdruck „Geist“, im letzteren das unruhig bewegte, von Sorge und Leidenschaft umhergetriebene, organische Lebensgefühl der Sünder, deren Erquickung darin bestehen wird, daß der Geist wieder zu seinem normalen Uebergewichte über dasselbe gelangt, durch den Ausdruck „Seele“ angezeigt wird. Findet der Ausdruck „Seele“ sich wirklich etwa einmal da gebraucht, wo eigentlich von Thätigkeiten des Geistes die Rede ist, so wird vermittelst desselben die Thätig-

---

*) Matth. 26, 38.

**) Joh. 12, 27.

***) Z. B. Apost. 17, 16 von dem heiligen Eifer des Paulus gegenüber dem Götzendienste.

†) 1. Cor. 16, 18; 2. Cor. 7, 13.

††) Matth. 11, 29. Wenn Hahn a. a. O., 417, behauptet, daß die Ausdrücke *ἀποκτείνειν*, *ἀπολέσαι* nicht nur von der *ψυχή*, sondern in gleicher Weise auch vom *πνεῦμα* gebraucht würden, so führt er zwar wohl die Stellen 1. Cor. 5, 5; 1. Petri 3, 18; 4, 6 und Gal. 5, 25 für seine Behauptung an, allein jene Ausdrücke werden an den a. Stellen vom *πνεῦμα* nicht gebraucht.

keit des Geistes als eine solche bezeichnet, welche innerhalb der organischen Lebenssphäre zur Erscheinung gelangt*).

Sollte es übrigens auch zweifelhaft bleiben, ob die trichotomische Voraussetzung bei allen biblischen Schriftstellern sich finde: so findet dieselbe sich doch sicherlich bei Paulus**). Wenn dieser Apostel den „psychischen" vom „pneumatischen" Leibe unterscheidet***): dann meint er doch unverkennbar das eine Mal die organisch-vergängliche, das andere Mal die geistdurchdrungene unvergängliche Leiblichkeit, wie er denn auch den ersten Menschen als einen organischen um seiner *ψυχή* willen aus der Erde, den zweiten als einen geistartigen um seines *πνεῦμα* willen vom Himmel stammen läßt. Aus demselben Grunde wird auch von der *ψυχή* nur ausgesagt, daß sie lebendig (*ζῶσα*), von dem *πνεῦμα* dagegen, daß es lebenschöpferisch, personbildend (*ζωοποιοῦν*) sei †). Eine so durchgreifende Unterscheidung ist bei Paulus zwischen „Seele" und „Geist", dem blos organischen und dem persönlichen centralen Lebensgrunde, eingehalten, daß dieselbe auf dem ethischen Gebiete bis zum Gegensatze sich steigert, wornach dem Menschen nach der lediglich seelisch-organischen Seite jedes Verständniß für das göttliche Geistleben streitig gemacht wird ††). Unter solchen

---

*) Bezeichnend ist Phil. 2, 19: *ἵνα κἀγὼ εὐψυχῶ*; 20: *ἰσόψυχος*. Es handelt sich hier von geistigen Thätigkeiten innerhalb der Gefühlssphäre.

**) Vgl. insbesondere Krumm a. a. O., 3: Constat: divisionem Pauli tripartitam etiam ad hominem nondum regeneratum pertinere.

***) 1. Cor. 15, 44. Die Vergleichung mit V. 47 zeigt auch, daß *ψυχικός* dem Wesen nach von *χοϊκός* nicht verschieden ist.

†) 1. Cor. 15, 45.

††) 1. Cor. 2, 14, wornach der *ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ του πνεύματος τοῦ θεοῦ*, weil in ihm als solchem das sinnliche Lebensgefühl vorherrscht, während (V. 15) der *πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα*. Bezeichnend ist auch die Unterscheidung, welche Jakobus zwischen der *σοφία ἄνωθεν κατερχομένη*, der aus dem unvergänglichen Geistleben entspringenden, und der *σοφία ἐπιγείος, ψυχική* macht. Hier erscheinen die Begriffe irdisch und seelisch als durchaus Dasselbe bezeichnend. Die *ψυχή* ist eben blos irdisches Lebensprincip. Aehnlich ist der Gebrauch bei den Apokryphen, wenn z. B. Sirach ermahnt (5, 2): *μὴ ἐξακολουθεῖ τῇ ψυχῇ σου καὶ τῇ ἰσχύϊ σου, τοῦ πορεύεσθαι ἐν ἐπιθυμίαις καρδίας σου*, oder 18, 31 bemerkt: *ἐὰν χορηγήσῃς τῇ ψυχῇ σου εὐδοκίαν ἐπιθυμίας, ποιήσει σε ἐπίχαρμα*

Umständen bedarf es in der That eines nicht gewöhnlichen Aufwandes von Auslegungskunst, um darthun zu wollen, daß sogar in den Stellen Hebr. 4, 12 und 1. Theff. 5, 23 die Begriffe *ψυχή* und *πνεῦμα* Dasselbe bedeuten*). Was die erstere Stelle betrifft: so geht wenigstens mit Sicherheit daraus hervor, daß es vermittelst des Logos zur Scheidung (*μερισμός*) von Seele (*ψυχή*) und Geist (*πνεῦμα*) kommt. Wo nun eine Scheidung, da ist unstreitig auch ein Unterschied vorhanden. Sagt auch der Apostel nicht geradezu, worin der Unterschied zwischen der Seele und dem Geiste bestehe: durch den Nachsatz: *καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας*, deutet er, was er meint, doch verständlich genug an. Aus der Seele gehen die *ἐνθυμήσεις*, d. h. die dem organischen Gebiete angehörigen Triebe, aus dem Geiste die *ἔννοιαι*, d. h. die aus dem vernünftigen Geistleben entspringenden Gedanken, hervor**). Kaum aber ist es zu begreifen, wie auch an der zweiten Stelle die Bestreiter der trichotomischen Ansicht noch einen Stützpunkt für ihren Widerspruch gegen dieselbe zu finden hoffen können. Der Apostel, behauptet man, meine dort nicht sowohl, daß die Thessalonicher als ganze Menschen, als daß sie nach allen Beziehungen tadellos bewahrt bleiben***). Allein nach dem Zusammenhange kann es sich

---

τῶν ἐχθρῶν σου. Von der sinnlich-organischen Lebenserregtheit kommt *ψυχικῶς* 2. Macc. 4, 37; 14, 24 vor, und 4. Macc. 1, 32 werden die *ἐπιθυμίαι* in *ψυχικαί* und *σωματικαί* eingetheilt, über welche die geistige Vernunftthätigkeit, der *λογισμός*, Herr werden muß.

*) Hofmann, Schriftbeweis, I, 296.

**) Delitzsch (Comm. z. Br. a. d. Hebr., 158) irrt nur darin, daß er die Seele als das vom Geiste ausgehende Leben bezeichnet, während er gegen Hofmann u. A. das Richtige bemerkt.

***) Hofmann, a. a. O., 297. Wie viel gesunder und zutreffender Neander (Geschichte der Pflanzung u. Leitung der chr. K. durch die Apostel, II, 678, 4. A.), indem er sich für die trichotomische Eintheilung bei dem Apostel Paulus entscheidet: „So werden wir unter dem *πνεῦμα* das Innerlichste und Tiefste, wie Höchste im Menschen verstehen, die dem Ewigen, Göttlichen zugekehrte Seite des Geistes, das Vermögen Gottes und göttlicher Dinge sich bewußt zu werden, die Anlage des Gottes- und darin begründeten, höheren Selbstbewußtseins, unter der *ψυχή* hingegen Alles, was zum Welt- und niederen Selbstbewußtsein gehört." Allerdings ist nach unserer Auffassung die *ψυχή* an sich nicht Selbstbewußtsein, sondern das *πνεῦμα* wird sich der

doch nur darum handeln, ob die letzteren Beziehungen derartige seien, daß, wenn eine nicht tadellos bewahrt bleibt, auch der Mensch kein ganzer, d. h. kein Mensch, wie er sein sollte, mehr ist. Daß der überleibliche und der leibliche Faktor im Menschen wesentlich von einander verschieden sind: das wird doch auf einem Standpunkte von weder einseitig spiritualistischer, noch einseitig materialistischer Grundlage, nicht bestritten werden wollen. Hält es nun der Apostel nicht nur entweder in Beziehung auf Geist und Leib, oder in Beziehung auf Seele und Leib, hält er es in Beziehung auf Geist, Seele und Leib für ein unumgängliches Erforderniß, daß sie alle drei auf den Tag Christi vollständig bewahrt werden: so muß er sicherlich einen ausreichenden Grund gehabt haben, warum er jene Bewahrung nach drei Beziehungen fordert. Der Leib als das Organ der sinnlich-organischen Funktionen, die Seele als die Quelle der Affekte und Leidenschaften: beide müssen geheiligt werden durch das unmittelbar von Gott kommende Geistleben, weßhalb denn auch an der besprochenen Stelle das πνεῦμα an die Spitze gestellt ist. Da aber nicht nur der Geist auf die Seele und den Leib wirkt, da Seele und Leib auch umgekehrt auf den Geist zurückwirken, da, wenn einer von den drei Grundfaktoren des Personlebens Schaden nimmt, ein jeder derselben in Gefahr ist, von demselben Schaden ergriffen zu werden: so ist, damit der Mensch auf den Tag der Entscheidung als ein ganzer Gottesmensch erfunden werde, eine vollständige Bewahrung aller drei Grundfaktoren unbedingt nothwendig. Demgemäß hat sich denn unser Lehrsatz, daß das Personleben durch den Geist, das organische durch den Leib und die Seele hervorgebracht wird, der Geist als der einheitliche Mittelpunkt der außer ihm auch noch aus Seele und Leib gebildeten Persönlichkeit zu be-

---

ψυχή, und zwar im Zustande der Sünde, als einer sein Wirken hemmender und verdunkelnder Macht der organischen Erregtheit, bewußt. Was Frohschammer in seiner neuesten Schrift (Einl. in die Phil., 424 f.) gegen die trichotomische Ansicht eingewandt hat, daß nicht abzusehen sei, wie durch Annahme einer vom Geiste verschiedenen Seele, als reiner Lebens-Energie, der starre Gegensatz der geistigen und materiellen Substanz soll überwunden werden können: so will uns scheinen: eine organische Manifestation, die lediglich Energie des Lebens ist, wie die Seele, ist ein sehr geeignetes Medium, um das Geistleben mit der Materie in Verbindung zu setzen.

trachten ist, nicht nur vermöge des Zeugnisses unseres Gewissens, sondern auch der h. Schrift bewährt. Das hierdurch gewonnene Ergebniß wird daher für unsere folgenden Untersuchungen die nothwendige Grundlage zu bilden haben.

§. 17. Als ein allgemeiner Erfahrungssatz steht fest, daß das Leben des Geistes innerhalb seiner organischen Wirkungssphäre nicht unmittelbar zu seinem Ausdrucke gelangt, daß es der Persönlichkeit in den von der Leiblichkeit ihr gezogenen Schranken unmöglich ist, lediglich als Geist sich zu manifestiren. Das Geistleben sieht sich durchgängig genöthigt, erst durch die Hemmungen des wesentlich materiellen leiblichen Organismus hindurch sich Bahn zu brechen, und seine herrlichsten Offenbarungen sind an dieses Medium mit Nothwendigkeit gebunden. Um seine Kräfte zu regen, seine Wirkungen zu äußern, bedarf der Geist zuerst der Aufnahme von sinnlichen Eindrücken, des Impulses von physischen Erregungen; allseitig ruht er auf organischem Lebensgrunde, und dem oberflächlichen Beobachter könnte er in Wirklichkeit als ein Gefangener erscheinen, dem es, seiner beziehungsweisen Unendlichkeit ungeachtet, auf Erden dennoch nicht vergönnt ist, die Fesseln der endlichen Beschränkung zu brechen und ganz er selbst zu sein. Einem tiefer dringenden Verständnisse erschließt sich übrigens bald die Ursache dieser anscheinend unnatürlichen Begrenzung. Der erste Mensch hatte nicht nur den Beruf ein besonderes Individuum, der Träger seiner eigenen Persönlichkeit zu sein; vielmehr hatte er schon vermöge seiner Erschaffung die Bestimmung überkommen, der Wurzelpunkt seines Geschlechtes, der Stammvater der Menschheit zu werden. Liegt doch ein tiefer Sinn schon in der Thatsache, daß nach dem Schöpfungsberichte der Schrift die Menschheit ihren Anfang nicht mit der Geschlechtsverschiedenheit genommen hat, sondern daß diese erst eine Folge der Erschaffung des ersten Menschen war. Im Weibe ist nicht mehr der Mensch als solcher, sondern der Mensch in seinem Verhältnisse zur Gattung geschaffen; in dem ersten Menschenpaare war die ganze Summe der aus ihm nunmehr entspringenden Generationen präformirt. Mann und Weib: das sind die Grundformen, in welchen das Gattungsleben zur Hervorbringung immer neuer Individuen sich specialisirt, und die Geschlechtsgemeinschaft zwischen beiden ist das geheimniß-

Die präexistentianische Hypothese.

volle Band, welches die frühere Generation mit einer späteren immer wieder auf's Engste verknüpft.

Aber eben hier ist nun der Punkt, an welchem es gilt, über ein Problem, in Betreff dessen nicht nur im Allgemeinen noch große Verwirrung herrscht, sondern dessen eigenthümliche dogmatische Bedeutung auch bei Weitem noch nicht genug erkannt ist, eine möglichst bestimmte dogmatische Ueberzeugung zu gewinnen. Handelt es sich doch um nichts Anderes als um die Frage: auf welche Weise das Gattungsleben durch die Fortpflanzung vermittelt werde, und in welchem physiologischen und ethischen Verhältnisse der Erzeugte zu seinen Erzeugern, die folgende Generation zu der ihr unmittelbar vorangehenden und sie bedingenden stehe?

Vor Allem ist es Pflicht, das Vorurtheil zurückzuweisen, als ob es sich hier um eine Frage von blos naturwissenschaftlicher Bedeutung handle*). Das Gewissen ist bei der Erledigung derselben in hohem Grade betheiligt; sie ist daher von wesentlicher dogmatischer Tragweite. Oder ist es denn nicht eine tiefgreifende Gewissensfrage, woher die Persönlichkeit des Menschen, dasjenige, wofür der Mensch sittlich-selbstverantwortlich ist, ihren Ursprung genommen habe? Um nichts Geringeres, als um das Problem des Ursprunges des menschlichen Personlebens handelt es sich also hier. Dieses kann entweder, wie das thierische Leben, aus der organischen Natur; oder es kann, von dem Ursprunge des Thierlebens sich wesentlich unterscheidend, unmittelbar aus Gott entsprungen sein. Ein Drittes gibt es nicht.

Wären wir genöthigt, uns für die Annahme zu entscheiden, daß das Personleben einen thierähnlichen Anfang nehme: dann wäre es geradezu thöricht, wenn wir uns noch länger der von dem Materialismus in neuester Zeit gezogenen Consequenzen erwehren wollten, wornach der Mensch im Grunde doch nur ein höher organisirtes Thier, ein Produkt der Naturkräfte, und ein Spiel

*) Selbst die älteren Dogmatiker legten dem Problem ziemlich geringe Bedeutung bei. Baier z. B. (comp th. pos., 256) citirt beifällig folgende Stelle von Wigand über dasselbe: Sed quo feror? Cum autem ista tota res adhuc sit obscura, et fortasse Deus singulari consilio eam quaestionem usque in alteram vitam distulerit, nihilque inde periculo fit animae, itaque in medio relinquere liberum est.

der Naturtriebe, sittlich unzurechnungsfähig, persönlich vergänglich, ohne einen ewigen Ursprung und ohne eine ewige Bestimmung wäre*). Die christl. Dogmatik hat daher nur ihrem Selbsterhaltungstriebe gefolgt, wenn sie schon in ihren ersten Vertretern dem Personleben einen Ursprung zu sichern suchte, welcher die sittliche Selbstverantwortlichkeit und geistige Unzerstörbarkeit der Persönlichkeit wesentlich verbürgt. Der älteste Versuch dieser Art ist die Annahme eines vorzeitlichen Seins (Präexistenz) des menschlichen Geistlebens vor seiner Verbindung mit einem leiblichen Organismus. Daß diese Annahme nicht schlechterdings aus einem Heilsbedürfnisse hervorgegangen ist, das beweist allerdings ihre Entstehung. Verdankt sie doch ihren Ursprung zunächst dem Ideenkreise der platonischen Philosophie; beruht sie doch vor Allem auf der Voraussetzung eines mit strenger Folgerichtigkeit durch das Schöpfungsganze hindurch sich erstreckenden Dualismus zwischen Geist und Materie, welcher schließlich die Leiblichkeit zur leeren doketischen Hülle des immateriellen Wesens der Dinge herabsetzt, und sich nirgends ernstlich dazu versteht, sie als die beziehungsweise nothwendige Erscheinungsform des Ewigen und Unvergänglichen zu begreifen. Wohl ist es ein sinnreiches Wort, wenn Cebes im Phädon den Sokrates sagen läßt, daß alles Lernen auf Erden nichts Anderes sei, als eine Reproduktion der Erinnerung an das, was wir schon einmal in einem vorzeitlichen Zustande gelernt hatten. Allein wenn er die Unsterblichkeit des persönlichen Geistes mit diesem

---

*) C. Vogt, Bilder aus dem Thierleben: „Wie der Nerv eines bestimmten Muskels diesen zucken läßt, wenn ein bestimmter Gefühlsnerv gereizt wird, so muß auch die Gehirnsubstanz eines bestimmten Individuums diesen oder jenen Gedanken produciren, je nachdem sie so oder so erregt wird. Der freie Wille existirt nicht und mit ihm nicht eine Verantwortlichkeit und eine Zurechnungsfähigkeit, wie sie die Moral und die Strafrechtspflege und Gott (?) weiß was noch uns auferlegen wollen. Wir sind in keinem Augenblick Herren über uns selbst, über unsere Vernunft, über unsere geistigen Kräfte, so wenig, als wir Herren darüber sind, daß unsere Nieren etwas absondern sollen oder nicht; der Organismus kann sich nicht beherrschen, ihn beherrscht das Gesetz seiner materiellen Zusammensetzung. Was wir in einem Augenblicke denken, ist das Resultat einer augenblicklichen Stimmung, der augenblicklichen Zusammensetzung unseres Gehirns." S. über diese Stelle R Wagner: Menschenschöpfung und Seelensubstanz, 23 f. Aehnlich wie Vogt, Otto Büchner in seiner Schrift „Kraft und Stoff", 3. A., 681 f.

sokratischen Satze begründen will: so stützt er ja unverkennbar die eine Hypothese nur mit einer anderen Hypothese*). Und wenn wir im Timäus belehrt werden, wie im Anfange der Weltschöpfung die ausreichende Zahl von persönlichen Geistern unter die Gestirne vertheilt worden sei; wenn die Verbindung des Geistes mit den Leibern dem Philosophen hier nur als ein Mittel der Läuterung für das Geistleben erscheint: so begegnen wir an dieser Stelle doch nur einem geistreichen Versuche, das auf dem Standpunkte des Begriffes Unerklärte auf demjenigen der Phantasie einigermaßen anschaulich zu machen, den an sich so räthselhaften Eintritt der Geisterwelt in die Körperwelt zur äußern Vorstellung zu bringen**). Durch die platonische Hypothese wird jedoch das Räthsel selbst um so weniger erklärt, als es, da Geist und Materie bei Plato gegenseitig in keiner nothwendigen Beziehung zu einander stehen, nur ein Spiel des Zufalls sein kann, welches sie auf kurze Zeit miteinander in kosmische Verbindung bringt.

Dennoch aber liegt dem Präexistentianismus, wenn er von Zeit zu Zeit innerhalb des kirchlichen Lehrbegriffes wieder an's Licht tritt, das wahrhaft ethische Bedürfniß zu Grunde, die Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit des Geistes entweder materialistischen, oder massiv-realistischen Richtungen gegenüber zu vollerer Geltung zu bringen. Wenn der große Theologe, welcher diese Hypothese zuerst in das dogmatische System einbürgerte — Origenes — sich freilich abmühte, dieselbe aus der Schrift zu erweisen: so vermögen wir bei seiner Beweisführung uns eines Lächelns kaum zu erwehren. Berufungen wie die auf

---

*) Phaedo, Opera ed. Ast, I, 511: *Ὅτι ἡμὶν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα· τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῶν ἡ ψυχή, πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι.* Das Erdenleben als Buß- und Läuterungsmittel für vorzeitlich begangene Sünden wird sehr malerisch beschrieben im Staate X, 92 f., a. a. O. Philo besonders in der Schrift de gigantibus zu 1. Mos. 6, 1 f. und Plotinus (Enneade, 4, 2, 1 ff.) entwickelten im Anschlusse an Plato die Vorstellung weiter. Vgl. auch J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, II, 100 f.

**) Timäus (a. a. O., V, 162): *ξυστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλε ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις ἔνειμε θ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ . . . . νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς . . .*

1. Mos. 25, 23 und Röm. 9, 12, darauf, daß Jakob schon im Mutterleibe den Vorrang vor Esau erhalten hatte, oder auf Luc. 1, 41, darauf, daß Johannes schon im Mutterleibe mit dem h. Geiste erfüllt worden war, welche auf der Voraussetzung ruhen, daß die Bevorzugung einer Person gegenüber andern vor ihrer Geburt von Seite Gottes nur in dem Falle sich rechtfertigen lasse, wenn die heilsgeschichtliche Bedeutung des Bevorzugten Gott längst vor jenem Zeitpunkte bekannt gewesen sei, sind durch die einzige Gegenbemerkung widerlegt, daß Gott, als der Alles schlechthin Vorherwissende, jene Personen in der Voraussicht ihrer künftigen heilsgeschichtlichen Bedeutung schon im Mutterleibe so hoher Ehre gewürdigt habe. Die Verbindung in welche Origenes mit dieser Vorstellung die weitere bringt, daß die Gestirne ebenfalls präexistente Wesen seien und ihre gegenwärtige Leiblichkeit erst im Laufe der Zeit erhalten hätten, läßt dann freilich auf den phantastischen Hintergrund des origenistischen Präexistentianismus einen lehrreichen Blick thun *).

Und dennoch — schlimm genug, daß die kirchliche Behörde später nichts Besseres gegen die Hypothese zu unternehmen wußte, als sie zu verdammen **). Hat es doch bis auf die neueste Zeit an denkenden Theologen nicht gefehlt, welche sie in der Schrift begründet glaubten ***), und, so wenig dies richtig ist, eben so wenig hat Frohschammer Recht, wenn er sie mit der Voraussetzung der Schrift von dem Ursprunge des Menschengeschlechtes aus einem Blute für unvereinbar erklärt †). Die leiblich organische Ent-

---

*) Orig. de princ. I, 7, 4; II, 8, 4.

**) Auf der fünften ökumenischen Kirchenversammlung (540); acta bei Mansi, IX, 396.

***) So Herder (Geist der hebr. Poesie, I, 46 f.) und von Zobel (Magazin für bibl. Interpretation, I, 1, 24). Der Letztere wollte nach Stellen wie Hiob 1, 21; 1. Sam. 2, 6; Ps. 139, 15 eine Präexistenz der Seelen im Scheol darthun, von wo aus sie in die Leiber — nach der Vorstellung der Juden — übergeführt würden. Vgl. dagegen die richtigen Bemerkungen von Cölln's, bibl. Theol. I, 202 f.

†) Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen, 15. Ganz unwissenschaftlich erklärt Frohschammer, 17 f.: „Gegenwärtig — wer auf christlichem Standpunkte steht, kann dieser Meinung nicht huldigen, weil sie schon verworfen ist“, als ob ein Ausspruch des fünften ökumenischen Concils einen Forscher unbedingt binden könnte!

stehung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes aus der Geschlechtsgemeinschaft wird kein Präexistentianer läugnen; denn diese streitet mit seiner Hypothese von einem vorzeitlichen Sein des leiblich noch unbekleideten immateriellen Geistes keineswegs. Was wir dagegen in Betreff derselben einzuwenden haben, ist, daß sie weder durch das göttliche Wort, noch durch das Gewissen bezeugt ist. Und zwar steht sie mit den Forderungen des Gewissens sogar im Widerspruche. Für das Gewissen gibt es keine Selbstverantwortlichkeit außerhalb der Region des Selbstbewußtseins; erst mit den, wenn auch noch so schwachen, Regungen desselben beginnt das Personleben. Dem Personleben ein Dasein jenseits des Selbstbewußtseins und der Funktionen des Gewissens, der Vernunft und des Willens einräumen, heißt: das Personleben setzen vor der Person. Zwar hat die neuere Philosophie sich der Hypothese der Präexistenz abermals bemächtigt, um die Thatsache der gottwidrigen Selbstbestimmtheit des Menschen, nicht etwa vom Gewissensstandpunkte aus zu erklären, sondern aus dem Kreise der Gewissensfunktion in das Gebiet der reinen Speculation zu entrücken. Seit Kant hat dieselbe sich angelegentlich bemüht, den Ursprung des Bösen in ein vor- oder außerzeitliches, geschichtsloses Jenseits zu verlegen*), und einer der verdientesten Theologen der Gegenwart hat die präexistentianische

*) Die erste Verschuldung ist nach Kant (die Rel. innerhalb der Gr. der bl. Vernunft, 26), eine intelligible That, bloß durch Vernunft, ohne alle Zeitbedingung erkennbar; . . . . sie ist angeboren, und kann daher nicht ausgerottet werden, und warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, dafür können wir, obgleich dies unsere eigene That ist, eben so wenig weiter eine Ursache angeben, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört." Aehnlich läßt Schelling das menschliche Zeitleben durch eine ihrer Natur nach ewige That der Selbstentscheidung, welche durch die Zeit — von ihr unergriffen — hindurchgeht, bestimmt werden (Phil. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Phil. Schriften I, 399 f.) Vgl. besonders 468 f.: „Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in dem Anfang der Schöpfung (des Centrums) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran . . . . Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst, ewiger Anfang ist."

Hypothese mit aller Energie ergriffen, um, mit kühner Zuversicht die Region der Zeitlichkeit überschreitend, in dem unergründlichen Dunkel einer dem Gewissen wie der Vernunft gleich unzugänglichen Urzeit „die Macht der ursprünglichen Entscheidung zu suchen, welche allen sündhaften Entscheidungen in der Zeit bedingend vorangeht"*).

Allein eben hier kann sich uns die Thatsache nicht verbergen, daß auch dieser geistvolle Forscher den Versuch nicht gemacht hat, seine präexistentianische Voraussetzung aus dem Heilsbedürfnisse abzuleiten. Auch er läßt sich durch eine speculative Schwierigkeit nöthigen — eine zweite noch größere zur Lösung der ersteren zu Hülfe zu nehmen. Beruht das Wesen der Persönlichkeit überhaupt, wie Niemand überzeugender als Julius Müller dargethan hat, auf dem Selbstbewußtsein und das der menschlichen insbesondere auf bewußter Selbstunterscheidung von anderm Sein, und hat dieselbe zum bestimmenden Principe ihres Wirkens nach außen die Selbstbestimmung des Willens, mit einem Worte, die sittliche Freiheit**): so hätte zum Zwecke des Nachweises, daß das menschliche Personleben schon ur- oder außerzeitlich existirt und sich durch eine vorgeschichtliche persönliche Selbstentscheidung zum Bösen selbstbestimmt habe, doch vor Allem aufgezeigt werden müssen, daß unser Selbstbewußtsein, vermöge einer ihm innewohnenden Nothwendigkeit, uns über die Grenzen unser irdischen Lebensform hinausweist, daß es sich denkend an jenes urzeitliche Dasein erinnert, daß es sich jener jenseitigen Selbstbestimmung zum Bösen schmerzlich bewußt ist, daß es noch heute in derselben eine längst vollzogene That seiner inneren Freiheit erkennt. Dieser Nachweis ist nun freilich schlechterdings nicht zu führen. Die Grenze unseres irdischen Daseins ist zugleich auch die schlechthinige Grenze unseres Selbstbewußtseins. Daß es angeborene Ideen gebe, welche Erinnerungen aus einem vorzeitlichen Zustande enthalten: das ist eine zwiefache Fiktion der speculirenden Phantasie. Denn es läßt sich weder beweisen, daß die Ideen angeboren sind, da sie doch alle auf dem Wege der Geistesbildung müssen erworben werden, noch, daß sie aus einem jenseitigen vor-

---

*) J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, II, 97 f.

**) Die chr. Lehre von der Sünde, II, 160 f., 178 f.

zeitlichen Dasein abstammen, da wir von einem solchen überhaupt nicht die geringste Vorstellung besitzen. Daher steht es auch als eine zwiefache Thatsache fest, daß es erfahrungsmäßig für den Menschen jenseits der Grenze des Selbstbewußtseins jemals ebenso wenig ein wirkliches Personleben, als jenseits der Grenze des zeitgeschichtlichen Personlebens ein wirkliches Selbstbewußtsein gegeben hat.

Der Traducianismus.

§. 18. Wie viel näher liegt aber auch eine ganz andere Vorstellung von dem Verhältnisse des Personlebens zu dem leiblichen Organismus! Wenn es keine Erfahrung von irgend einer Bethätigung des Selbstbewußtseins vor der innerleiblichen Entwicklung des Personlebens gibt, scheint es denn nicht, so zu sagen, auf der Hand zu liegen, daß der geistige Faktor, welcher in der Form des Selbstbewußtseins sich darstellt, ein Resultat des leiblichen Organismus ist? Sollte denn nicht das Personleben in seiner Totalität, also auch nach seiner Geistesseite, auf jenen geheimnißvollen Vorgang zurückzuführen sein, dessen Gesetze bis jetzt die Physiologie umsonst zu ergründen gesucht hat, auf die Geschlechtsgemeinschaft? Sollte nicht der Geschlechtsakt der zündende Funke sein, an welchem die Flamme jeder neu entstehenden Persönlichkeit sich entfacht?

Unzweifelhaft hat die sogenannte traducianische Ansicht ein weit größeres Maß von Wahrscheinlichkeit für sich, als die präexistentianische. Es ist ein unbestrittener Satz der Erfahrung, daß das menschliche Geist- und Personleben erst innerhalb des leiblich-organischen, und zwar in Folge des durch die Geschlechtsvereinigung gesetzten zeitlichen Anfanges, beginnt. Um so näher muß auch die Vermuthung liegen, daß, was mit dem organischen Dasein seinen Anfang nimmt, durch denselben den Anfang nehme. Wenn daher schon Tertullian in Gemäßheit seiner Voraussetzung, daß der Geist im Grunde ein körperliches Wesen sei, denselben auf organischem Wege erzeugt und fortgepflanzt werden läßt, so darf uns dies keineswegs wundern. Ist ihm doch in der That der erste Adam der Wurzelboden, aus welchem das menschliche Geist- d. h. Personleben (anima) einem Schößlinge gleich hervorgeht und dem Geburtsschooße des Weibes nur zur weiteren Ausbildung anvertraut wird *). Unter diesem Gesichtspunkte erscheint

---

*) De anima, 19: Cujus (hominis) anima velut surculus quidam ex

dann der erste Mensch nicht etwa nur als Begründer des die gesammte Menschheit verknüpfenden Naturzusammenhanges, sondern als der Erzeuger ihrer geistigen Eigenthümlichkeit, als der urspüngliche Quellpunkt ihrer gesammten späteren ethischen Selbstbestimmung, als die schöpferische Gattungspotenz, aus welcher nach den Gesetzen der Nothwendigkeit das spätere menschheitliche Individualleben entspringt *). Daher hat Gott, nach der Vorstellung Tertullians, in dem ersten Menschen, so zu sagen, schon die ganze Gattung erschaffen. Und die Persönlichkeit des ersten Menschen erscheint demgemäß als die menschheitliche Centralpersönlichkeit, in welcher die Summe aller übrigen bereits uranfänglich der Potenz nach mitenthalten war. War auch das Personleben des ersten Menschen aus einer unmittelbaren Einwirkung des göttlichen Geistes hervorgegangen: so wiederholt dagegen diese Einwirkung bei der Entstehung aller übrigen Menschen sich nicht mehr**). Was das erstemal aus Gott entsprungen ist, das entspringt von nun an, so lange das Menschengeschlecht dauert, aus dem Geschlechtsvermögen des ersten Menschen, aus dessen Organismus auch schon das Weib hervorging, aus der matrix Adam. Dem Personleben der nachadamitischen Menschen fehlt daher der Charak-

---

matrice Adam in propaginem deducta et genitalibus feminae foveis commendata cum omni sua paratura pullulavit tam intellectu quam et sensu? 20: Apparet, quanta sint, quae unam animae naturam varie collocarint, ut vulgo naturae deputentur, quando non species sint, sed sortes naturae et substantiae unius, illius scilicet, quam Deus in Adam contulit et matricem omnium fecit.

*) A. a. O., 20. Varietas ista moralis, quae quanta nunc est, tanta non fuerit in ipso principe generis Adam. Debuerant enim fuisse haec omnia in illo, ut in fonte naturae, atque inde cum tota varietate manasse, si varietas naturae fuisset.

**) De anima, 27: De limo caro in Adam .... Ex afflatu Dei anima .... Cum igitur in primordio duo diversa atque divisa, limus et flatus, unum hominem coëgissent, confusae substantiae ambae jam in uno semina quoque sua miscuerunt, atque exinde generi propagando formam tradiderunt, ut et nunc duo licet diversa etiam unita pariter effluant, pariterque insinuata sulco et arvo suo pariter hominem ex utraque substantia effruticent, in quo rursus semen suum insit secundum genus, sicut omni conditioni genitali praestitutum est.

ter der Ursprünglichkeit; es ist aus der einen grundschöpferischen Persönlichkeit Adams blos abgeleitet*). Daraus folgt aber im Weiteren, daß die Geschlechtsfunktion nicht nur den leiblichen Organismus, sondern auch den personbildenden Faktor des Geistes im eigentlichen Sinne des Wortes hervorbringt; in dem männlichen Samenstoffe sind Leib (Seele) und Geist potentiell vollständig enthalten; der ganze Mensch nach allen Seiten seiner persönlichen Erscheinung ist lediglich ein Produkt der Geschlechts-Vereinigung**).

Diese Anschauung verdient unstreitig das Lob innerer Folgerichtigkeit. Allein abgesehen davon, daß das Gewissen gegen die Vorstellung einer Entstehung des Geistes aus dem organischen Prozesse der Fortpflanzung entschieden sich sträubt: wie verhält es sich denn mit der Begründung derselben aus der h. Schrift? Wenn uns Tertullian, ähnlich wie Origenes, auf den im Schooße der Elisabeth hüpfenden, auf die im Leibe der Rebekka sich stoßenden Embryonen verweist, in denen bereits der Geist der Weissagung sich kundgab: so ist doch sicherlich, auch wenn wir die Thatsache zugeben, damit nicht die Entstehung dieses Geistes aus dem Geschlechtsakte erwiesen. Nur darin hat er gegen den Präexistentianismus, den er leidenschaftlich bekämpft, unverkennbar recht, daß vor der Entstehung des Organismus durch den Geschlechtsakt auch ein wirkliches Personleben nicht vorhanden ist, daß Geist und Leib nicht blos äußerlich und zufällig, sondern durch eine innere organische Nothwendigkeit, mit einander verbunden sind. Das Verdienst, die Wahrheit von der centralen Einheit des Personlebens innerhalb der Mehrheit der Grundfaktoren

---

*) A. a. O.: Igitur ex uno homine tota haec animarum redundantia, observante scilicet natura Dei edictum: Crescite et in multitudinem proficite. Nam et in ipsa praefatione operis unius, faciamus hominem, universa posteritas pluraliter praedicata est: et praesint piscibus maris. Nihil mirum: repromissio segetis in semine. Cap. 36 in Beziehung auf Eva: Ceterum et ipsam Dei afflatus animasset, si non ut carnis, ita et animae ex Adam tradux fuisset in femina.

**) De anima, 27: Etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen vindicamus et hoc modo contemporales ejusdem momenti.

desselben, wenn auch mit den Irrthümern eines massiven Realismus versetzt, in der christlichen Lehrentwicklung gegen dualistische und spiritualistische Einseitigkeiten kräftig vertreten zu haben, soll Tertullian in keiner Weise geschmälert werden *). Im Uebrigen verräth sich das Bedenkliche der traducianischen Voraussetzungen einigermaßen schon in dem Umstande, daß selbst diejenigen Theologen, deren System dieselben dringend zu erfordern scheint, sich nicht offen und unumwunden dazu zu bekennen wagten. Es wird uns später einleuchten, daß die Theorie des Augustinus von der Erbsünde außerhalb der traducianischen Denkweise keine feste Wurzel hat, und dennoch hat dieser große Denker es nicht über sich vermocht, den Ursprung des menschlichen Personlebens nach seiner Geistesseite unumwunden aus dem Geschlechtsakte herzuleiten. Selbst die Behauptung, daß er die „dunkle Streitfrage" eigentlich unentschieden lasse **): ist nicht völlig zutreffend. Um traducianisch zu denken, hätte Augustinus mit Tertullian das Geistleben auf eine im Grunde körperliche Substanz zurückführen müssen. Allein gerade in Betreff der Wesensbeschaffenheit des Geistlebens weicht Augustinus so entschieden von Tertullian ab, daß er dessen Ansichten von der Körperlichkeit der menschlichen Seele, beziehungsweise des Geistes, unumwunden mißbilligt ***). Gilt ihm doch der Geist als ein Grundverschiedenes von der Materie, als eine lediglich intelligible Substanz, welche der Natur der Sache nach auch lediglich einer intelligiblen Region des Seins angehören muß †). Legt er auch gegen die Vorstellung, daß der Geist des

*) Auf die Frage: quomodo igitur animal conceptum, simulne conflata utriusque substantia corporis animaeque, an altera eorum praecedente? — erwiedert er a. a. O.: Immo simul ambas et concipi et confici et perfici dicimus .... Porro vitam a conceptu agnoscimus, quia animam a conceptu vindicamus; exinde enim vita, quo anima.

**) Thomasius, a. a. O., I, 327; Wiggers, Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, 351 f.

***) De genesi ad literam, X, 25: Denique Tertullianus, quia corpus esse animam credidit, non ob aliud nisi quod eam incorpoream cogitare non potuit et ideo timuit ne nihil esset, si corpus non esset, nec de Deo valuit aliter sapere. Eine vortreffliche Charakteristik des theosophischen Materialismus auch unserer Zeit.

†) De diversis quaestionibus octoginta tribus, qu. 6: Omne quod est,

Menschen aus der Substanz Gottes geschaffen sei, entschiedene Verwahrung ein, da derselbe aus nichts geschaffen, zwar immateriell und insofern gottähnlich, aber auch der Veränderlichkeit unterworfen und hierin Gott unähnlich sei*): so wehrt er doch ebenso entschieden die Vorstellung ab, als ob der Geist des (ersten) Menschen irgendwie unter Mitwirkung elementarischer Stoffe von Gott hervorgebracht worden wäre**). Bei der Erörterung der von hier aus unabweislich sich aufdrängenden weiteren Frage: woher denn das Geistleben der Menschen seit der Erschaffung des Protoplasten seinen Ursprung nehme; ob die persönlichen Geister noch immer, wie dies bei Adam der Fall war, unmittelbar aus Nichts von Gott geschaffen werden, oder ob die schöpferische Thätigkeit Gottes seit der Erschaffung des ersten Menschen in dieser Beziehung sistirt sei, und durch welchen Prozeß nunmehr dieselbe ersetzt werde: tritt allerdings in den Ueberzeugungen des Augustinus ein gewisses Schwanken ein. Allein so nahe die Versuchung für ihn lag, die Entstehung des Personlebens auch nach seiner Geistesseite auf die organische Geschlechtsthätigkeit zurückzuführen: so beharrte er dennoch unerschütterlich auf der Ansicht von der schlechthinigen Immaterialität des menschlichen Geistes, und die materiellen Substanzen des Lichtes und Aethers erscheinen ihm als bloße Accidenzen an dem Geistleben, deren Bestimmung lediglich dahin geht, in Verbindung mit der Leiblichkeit die Einheit des Personlebens vermitteln zu helfen***). Am Schlusse des siebenten Buches seiner Schrift de

---

aut est corporeum, aut incorporeum. Corporeum sensibili, incorporeum autem intelligibili specie continetur. Im Verlaufe entwickelt Augustin, wie der Geist der intelligibeln, der Leib der sensibeln Sphäre angehört. De fide et symbolo, 23: Pars enim quaedam ejusdem (hominis) rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur, principale nostrum spiritus est.

*) De genesi ad literam, VII, 2: Recta fides habet, animam sic esse a Deo tanquam rem quam fecerit, non tanquam de natura, cujus est ipse, sive genuerit, sive quoquo modo protulerit. Vgl. auch De anima et ejus origine I, 4 gegen Vincentius Victor, der behauptete: de se ipso Deum animam fecisse.

**) Ebendaselbst VII, 4: Nec de se ipso, nec de corporeis elementis credendus est (Deus) animam fecisse sufflando.

***) Man beachte die geistreiche Ausführung de genesi ad literam VII, 4 bis an's Ende des Buches. Cap. 15 f.: Quapropter non est quidem

genesi ad literam faßt er seine Untersuchungen über den Ursprung des Geistes in ein Ergebniß zusammen, wornach die Immaterialität des Geistlebens, so wie dessen wesentliche Verschiedenheit vom Leibleben eben so sehr, als der unmittelbare Ursprung desselben von Gott als gesichert betrachtet wird*).

Was die entscheidende Frage selbst betrifft: ob die menschliche Persönlichkeit aus dem organischen Prozesse der Geschlechtsvereinigung auch nach ihrer Geistesseite entspringe, oder ob sie nach dieser Seite noch immer in jedem Menschen ein unmittelbares Produkt der göttlichen Schöpferthätigkeit sei: so hat Augustinus die Alternative, innerhalb welcher die Beantwortung des Problems begrenzt ist, nicht nur auf's Schärfste präcisirt**), sondern auch offen eingestanden, daß die traducianische Voraussetzung sowohl zu seinen Ueberzeugungen von der Erbsünde, als zu seinen Ansichten von der Nothwendigkeit der Kindertaufe, viel besser als jede andere paße. Ist es nun nicht ein augenscheinlicher Beweis für die schweren dogmatischen Bedenken, welche jener Ansicht entgegenstehen, daß er, der großen Vortheile ungeachtet, welche sie seinem Systeme darbot, dennoch keine Entscheidung zu ihren Gunsten wagt?***) Und daß die Consequenzen seiner Ueber-

---

humanae animae natura, nec de terra, nec de aqua, nec de aëre, nec de igne quolibet, sed tamen crassioris corporis sui materiam, hoc est humidam quandam terram, quae in carnis versa est qualitatem, per subtiliorem naturam corporis administrat, id est: per lucem et aërem. Anima ergo, quoniam est res incorporea, corpus, quod incorporeo vicinum est, sicut est ignis vel potius lux et aër, primitus agit ... sed anima in istis tanquam in organis agit, nihil horum est ipsa.

*) A. a. O., 28: Nunc tamen de anima, quam Deus inspiravit homini sufflando in ejus faciem, nihil confirmo, nisi quia ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei, et sic incorporea, ut non sit corpus, sed spiritus, non de substantia Dei genitus, nec de substantia Dei procedens, sed factus a Deo. Nec ita est factus, ut in ejus naturam ulla corporis vel irrationalis animae verteretur, ac per hoc de nihilo.

**) De gen. ad. lit., X, 6: Illud vero jam videamus, cuinam potius sententiae divina testimonia suffragentur: eine qua dicitur, animam unam Deum fecisse, et dedisse primo homini, unde caeteras faceret, sicut ex ejus corpore caetera hominum corpora, an ei qua dicitur, singulas singulis facere, sicut illi unam, non ex illa caeteras.

***) A. a. O., X, 23: His igitur — pertractatis omnia paria vel

zeugung von der Immaterialität des Geistes ihm die Zustimmung zu der traducianischen Theorie geradezu unmöglich machten, das geht aus einer vertraulichen Aeußerung gegen den Optatus hervor, dem er mit dem Bemerken, wie er in seinen Schriften sich niemals weder zu Gunsten der einen, noch der anderen Hypothese ausgesprochen habe, nicht nur die nahe Verwandtschaft der traducianischen mit der materialistischen Vorstellung nicht verschweigt, sondern auch unverholen den Rath ertheilt, sich der creatianischen Hypothese anzuschließen, sobald er damit irgendwie die Lehre von der Erbsünde zu vereinigen wisse*). Dies ist also der Punkt, welcher es Augustinus unmöglich gemacht hat, mit dem Traducianismus völlig zu brechen**).

---

paene paria ex utroque latere rationum testimoniorumque monumenta pronunciarem, nisi eorum sententia, qui animas ex parentibus creari putant, de baptismo parvulorum praeponderaret. Vgl. auch de anima et ejus or. I, 16: Quid si ergo sic etiam anima et spiritus hominis et a Deo datur, quamdiu datur, et tamen ex propagine sui generis datur? Quod ego nec defendo, nec refello. Cap. 17: Nihil enim horum tanquam certum affirmamus, sed quid horum verum sit, adhuc quaerimus.

*) Auch am Schlusse des ersten Buches seiner Schrift de anima et or. ejus spricht er sich eigentlich zu Gunsten der Creatianer aus. Unter Bedingungen, ruft er ihnen zu, hanc sententiam suam, non solum me non vetante, verum etiam favente et gratias agente, defendant.

**) Epistolae, 194, 14: Nec sic jam temere in aliam sententiam tua deflectatur assensio, ut eas ex illa una credas propagando traduci, ne forte alius invenire possit quod ipse non possis . . . Nam et illi, qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt et corpulentis seminibus exoriri: quo perversius quid dici potest! . . . . 23: Si ergo ita potes animarum asserere sine ulla propagine novitatem, ut ratione justa et a fide catholica non aliena etiam sic peccato primi hominis ostendantur obnoxiae, assere quod sentis, ut potes. Si autem non eas aliter potes a propagatione facere alienas, nisi ut simul facias ab omni peccati vinculo liberas, cohibe te ab hujusmodi disputatione omnimodo! Eine ähnliche Warnung zur Vorsicht läßt er de anima et ejus origine I, 19, in Betreff der creatianischen Ansicht ergehen: Caveant, ne dicant, a Deo fieri animas peccatrices, per alienum originale pecca-

Augustinus ist nun auch einer der wenigen namhaften Kirchenlehrer, welche sich vor der Reformation nicht entschieden gegen denselben erklärt haben*). Um so eher könnte es befremden, daß die lutherische Dogmatik mit fast leidenschaftlicher Parteinahme sich auf die traducianische Seite gestellt hat, wenn sich nicht in der Folge ergeben würde, daß ihre Vorstellung von dem Wesen der Erbsünde ohne die traducianischen Voraussetzungen unvollziehbar wäre. Zwar hat Luther in seinen Schriften nach dem Vorgang des Augustinus es vermieden, ohne Weiteres für die traducianische Ansicht sich zu erklären**). Daß er aber in vertraulichen

---

tum, ne dicant, parvulos, qui sine baptismo exierint, pervenire posse ad vitam aeternam.... ne dicant, animas peccasse alicubi ante carnem... ne dicant, peccata, quae in eis inventa non sunt, quia praescita sunt, merito fuisse punita ... Vgl. noch de anima et ejus origine I, 14 f. die Widerlegung der materialistischen Ansicht des Vincentius Viktor von der Seele. Seine Sündenlehre verwickelt ihn aber auch hier vorübergehend in Widersprüche mit seinem immateriellen Geistesbegriffe, so in der im antipelagianischen Interesse geschriebenen epist. 166 an Hieronymus, wo der Satz vorkommt (4): Unde intelligitur animam, sive corpus (!) sive incorporea dicenda sit, propriam quandam habere naturam, omnibus his mundanae molis elementis excellentiore substantia creatam .... Auch noch Gregor der Große erklärte das Problem für unlösbar; aber auch ihn hält die Erbsündenlehre von der Entscheidung gegen den Traducianismus zurück; vgl. epist. VII, 59 (Opera Par. II, 910) und Lau, Gregor I. der Große nach s. Leben und s. Lehre, 390 f.

*) Wenn Thomasius von einem „geläuterten Traducinianismus" des Anselmus spricht (a. a. O., I, 332): so hat er es unterlassen, irgend eine Beweisstelle für denselben aufzubringen. Anselm verwirft aber die Annahme, quod mox ab ipsa conceptione (infans) rationalem animam habeat, als absurd (de conc. virg. et or. pecc., 7). Auch kommt bei ihm nirgends die Formel: animam trahi, sondern semen trahi vor. Von Adam heißt es a. a. O., 9: in quo semen omnium hominum (Deus) creaverat. Ganz creatianisch lautet der Satz von einer necessitas, qua corpus, quod corrumpitur, aggravat animam (a. a. O., 17). Man vgl. noch meditationes, 6: Constat autem homo ex duabus naturis, ex natura animae et ex natura carnis. Natura autem animae, quia anima spiritalis est, naturaliter tendit ad superiora. Natura autem carnis, quia caro ex desiderio in carnales appetitus exit, quasi naturaliter ad infima tendit.

**) Vgl. seinen Ausspruch hierüber: enarratio in genesin, Cap. 46 (Erl. A.,

Gesprächen sich auf die traducianische Seite gestellt habe, das verbürgt uns ein zuverlässiger Gewährsmann, welcher von der Ueberzeugung, daß der lutherische Lehrbegriff des Traducianismus als eines unentbehrlichen Stützpunktes bedürfe, bereits ganz durchdrungen ist*). Die Gefahr, in einen materialistischen Vorstellungskreis sich zu verwickeln, welche mit der traducianischen Ansicht auf's Engste verbunden ist, durch welche auch Augustinus abgehalten wurde, sich für dieselbe zu erklären, konnte freilich scharfsichtigeren lutherischen Dogmatikern nicht ganz entgehen. Wie soll auch, wenn das Geistleben geschlechtlich fortgepflanzt wird, eine materialistische Vorstellung von dem Wesen des Personlebens selbst überhaupt vermieden werden können? Muß der Geist, wenn er durch einen stofflich und leiblich vermittelten Akt entsteht, folgerichtiger Weise nicht auch den Stoff, und somit den Leib, als seinen Urheber anerkennen? Und was ist damit gewonnen, wenn auch schon J. Gerhard den Ausdruck: „die Seelen werden gezeugt", mit dem Ausdrucke: „sie werden fortgepflanzt", vertauscht?**)

Es verdient gewiß alle Anerkennung, wenn spätere Dogmatiker noch vorsichtiger sich auszudrücken, wenn sie insbesondere die Vorstellung abzuwehren sich bemüht haben, daß vermittelst des Geschlechtsaktes

---

Op. lat., 11, 22): Non autem disputabimus hic an anima egrediatur de corpore, h.e. semine paterno. Quae disputatio a sententiariis agitatur: utrum anima sit ex traduce, ut corpus, et varie se torquent. Quamquam non video, quo fructu inter se rixentur. Vgl. über Luther's Ansicht noch Wigand, de Neutralibus et Mediis, 38 f., und Musculus (loc. comm. ex Patr. coll., I, 89), wo er seine eigene Ansicht dahin erklärt: nec esse haeresin putandam, vel in hanc, vel in illam sententiam deflectere.

*) Chemnitz (loc. th. I, 234 f.) Er nennt die quaestio eine celebris, erklärt die creatianische Ansicht für pelagianisch; die Frage sei nicht blos ein lusus ingeniorum, sed serium certamen (worin er ganz recht hat). Ueber das Verhältniß Luther's zu derselben bemerkt er, nachdem er vorher daran erinnert hat, daß die creatianischen principia traxerunt secum ruinam praecipuorum articulorum fidei: Ideo Lutherus in disputationibus conclusit, se publice nihil velle affirmare de ista quaestione, sed privatim apud se tenere sententiam de traduce.

**) J. Gerhard (loci IX, 8, 116) stellt als Grundsatz auf: Animas eorum, qui ex Adamo et Eva geniti fuissent, non creatas, neque etiam generatas, sed propagatas fuisse.

der Geist des Kindes auf ähnliche Weise aus dem elterlichen Geiste, wie sein Leib aus dem elterlichen Leibe, oder daß er gar aus dem leiblichen Samenstoffe, entstehe; und es ist nur zu loben, daß sie die Formel der älteren traducianischen Schule ex traduce in die Formel per traducem veränderten*). Allein der schärferen Beobachtung kann sich doch unmöglich verbergen, daß im Grunde durch diese Aenderung des Ausdrucks nichts verbessert wird. Die Hauptfrage bleibt doch immer die: ob der Mensch nach seiner Geistesseite, d. h. als Persönlichkeit, noch fortwährend unmittelbar von Gott abstamme, oder ob er seit der Erschaffung des ersten Menschen nur mittelbar ein Geschöpf Gottes, unmittelbar dagegen das Produkt eines organischen Naturvorganges sei? Wenn der neueste Vorfechter des Traducianismus, diesen verdächtig gewordenen Namen mit dem unschuldigeren Generatianismus vertauschend, sich auf die Analogie aller Naturerscheinungen beruft, wornach durch den Zeugungsprozeß jedesmal die Totalität des organischen Lebens vermittelt ist**): so können wir darauf nur erwidern, daß der Mensch eben einzigartig und ohne weitere Analogie nach der Geistesseite in der Schöpfung dasteht, daß er

*) Quenstedt (systema, I, 519): Non est quaestio: 1) an anima propagetur per modum corporeae successionis, quasi scil. anima ab anima generetur, sicut corpus ex corpore oritur, nec 2) an propagetur per modum transfusionis, ut veluti ex transfuso quodam semine generetur, nec 3) in quaestionem venit an, si generetur anima, e potentia materiae educatur, vel etiam decidatur aut dependenter a materia fiat, sed 4) quaeritur, an anima immediate a Deo creetur et corpori praeparato infundatur, an vero per traducem vi benedictionis divinae a parentibus propagetur. Hollaz (examen, 414): anima humana hodie non immediate creatur, sed mediante semine foecundo a parentibus generatur et in liberos traducitur, wobei jedoch auch er bemerkt: non generatur anima ex traduce, sive semine foecundo, tanquam principio materiali, sed per traducem, seu mediante semine prolifico, tanquam vehiculo, propagatur. Baier hat dagegen schon nicht mehr den Muth, sich offen zum Traducianismus zu bekennen. Er nennt (comp. th. pos., 255) das Problem antiqua et difficilis quaestio, in qua malumus ἐπέχειν. Ch. M. Pfaff begnügt sich (instit., 208) mit einer kühlen Aufzählung (quaestiones huc pertinentes paucis damus) der verschiedenen Ansichten über die propagatio animae.

**) Frohschammer, a. a. O., 89.

seinem ewigen Wesen nach kein Naturprodukt, sondern ein gottverwandtes, wenn auch durch die Sünde gottwidrig bestimmtes, Geistwesen ist. Nach der traducianischen Ansicht entsteht der Mensch als Person aus einem Naturprozesse, d. h. er wird eigentlich nicht geschaffen. Wenn ein organischer Naturvorgang der Quellpunkt seines Daseins ist, dann erschafft er sich in Wirklichkeit selbst; und die Menschheit ist nicht mehr wahrhaft Gottes Geschöpf, sondern in Wahrheit ihr eigenes Produkt*). Wird hiegegen erinnert, wie dies auch schon die älteren lutherischen Dogmatiker thaten, daß die Fortpflanzung des menschlichen Personlebens kein materieller, also kein an sich durch den Zeugungsstoff (Samen und Ei) vermittelter, sondern ein auf „gottgegebener Kraft und Anordnung" beruhender Vorgang sei**): so geräth der Traducianismus damit mit sich selbst in Widerspruch. Denn ohne die Mitwirkung jener materiellen Faktoren gibt es keine wirkliche Zeugung. Kann also der Mensch leiblich, d. h. embryonisch, nur unter jenen materiellen Bedingungen entstehen, so ist augenscheinlich, daß er auch lediglich durch sie entsteht. Ex traduce oder per traducem sind nur verschiedene Formeln für denselben Gedanken, daß die Entstehung der menschlichen Persönlichkeit durch stofflich-organische Faktoren vermittelt, daß die Person ein Produkt des Naturorganismus sei; und zugleich ergibt sich dabei noch die Anomalie, daß, während der erste Mensch nach seiner Geistesseite unmittelbar von Gott erschaffen wurde, alle übrigen Menschen sich dadurch wesentlich von jenem ersten unterscheiden, daß ihr Geistleben aus menschlichem Samenstoffe fortgepflanzt ist.

Zwar ist es die Meinung des neuesten Traducianismus, welcher mit Augustinus an der Immaterialität des Geistes festhält, daß auch vermittelst des Geschlechtsaktes sich der Geist geistartig

*) Ebenderselbe, Einleitung, 427: „Durch Zeugung und Geburt wird die ganze volle Menschennatur hervorgebracht nach Leib und Geist .... Durch die Potenz der Generation ist daher .... die Menschheit gewissermaßen selbstständig und ihr Geschick in immanenter Entwicklung, bestimmend ihr großes Ganzes .... Die Menschheit schafft durch die secundär-schöpferische Macht der Generation sich ihrerseits selbst vollendend und ihre Idee realisirend."

**) Ebenderselbe, über den Ursprung ꝛc., 98 f., und Einleitung, 428 f.

fortpflanze. Allein dieselbe scheitert an der Unmöglichkeit, den Traducianismus zu spiritualisiren. Die christliche Theologie hat zu allen Zeiten einmüthig an dem Axiome festgehalten, daß der Geist kein zusammengesetztes Wesen und mithin nicht theilbar sei, und auch Frohschammer hütet sich wohl die Eigenschaft der „Einfachheit" für den Geist aufzugeben. Wie soll nun aber ein schlechthin einfaches, also durchaus immaterielles, Wesen sich auf dem Wege eines Naturprozesses mit Hülfe zusammengesetzter Stoffe fortpflanzen? Da liegt doch der innere Selbstwiderspruch gar zu unauflöslich vor, wenn auf der einen Seite die Einfachheit des Geistes „als kein Hinderniß der Erzeugung der Seelen durch die Eltern" betrachtet, und auf der anderen die Unterscheidung eines Zwiefachen im Geiste, das wesentlich Eins sei, seiner Substanz und seiner Persönlichkeit in actu, postulirt wird. Damit also wäre das große generatianische Geheimniß enthüllt, daß die „tiefe Substanz des Geistes, in so fern sie mit der irdischen Natur bekleidet, mit dem Leibe innigst geeint ist, schöpferisch wirken kann — neue Menschennaturen (?) nach Geist und Leib hervorbringend durch die gottverliehene Kraft der Generation als secundärer Schöpfermacht"?*) Liegt es schon an und für sich nahe genug, unter einer, von der aktuellen Persönlichkeit verschiedenen, Geistessubstanz im Grunde nichts Anderes als einen feinen materiellen Stoff zu denken, so entsteht hierzu eine unausweichliche Nöthigung, wenn die Geistessubstanz ihre, Menschennaturen hervorbringende, Kraft nur in so fern bewähren soll, als sie mit dem Leibe innigst geeint, d. h. leibhaftig, geworden ist. Außerdem aber handelt es sich ja bei dem ganzen Problem nicht darum, ob nur Menschennaturen auf dem Zeugungswege entstehen, sondern ob das Geistwesen des Menschen, d. h. eben die Persönlichkeit in actu, ob das sinnlich Unvorstellbare und in sich Unendliche, ob das Selbstbewußtsein als der personbildende Faktor, lediglich ein Produkt des Zeugungsaktes sei? Wenn Frohschammer hiegegen zu der scheinbar vermittelnden Annahme seine Zuflucht nimmt, daß, obwohl der Mensch nach Leib und Seele durch eine der Menschheit selbst immanente Kraft zu

*) Frohschammer, a. a. O., 89 f. Dieses Schöpfervermögen wird auch hier als eine „der Menschheit selbst immanente Kraft oder Macht" beschrieben.

Stande komme, seine Entstehung „doch auch" Gott zugeschrieben werden könne, so führt dieselbe augenscheinlich in ihrer letzten Consequenz auf einen rein deistischen Gottesbegriff. Hat nämlich Gott mit der Erschaffung des ersten Menschen diesem, als dem Vertreter der gesammten Menschheit, zugleich die Kraft, aus seiner Geistes- und Leibes-Substanz von nun an alle weiteren Menschen zu zeugen, mitgetheilt: so kann von diesem Zeitpunkte an von einer lebendigen persönlichen Einwirkung Gottes auf die Entstehung des einzelnen menschlichen Personlebens keine Rede mehr sein. Die menschenhervorbringende Kraft ist nicht nur durch die Mittelursache der Geschlechtsthätigkeit vermittelt, sondern sie ist ihr auch innewohnend; das Menschengeschlecht ist der unerschöpfliche Brunnquell geworden, aus welchem durch ausschließliche Naturvorgänge immer neue Persönlichkeiten entspringen*).

Der Geist, in dieser Weise als menschliche Substanz gedacht, erscheint überhaupt als lediglich irdischen Ursprunges, der von der Erde erzeugte Mensch als auch lediglich für die Erde gezeugt, als ein ausschließliches Erdenwesen, und wenn die Bemerkung Frohschammer's richtig ist, daß der Tod durch die generatianische Hypothese „eine viel bessere Bedeutung", als durch jede andere finde, so ist noch viel richtiger, daß das ewige Leben der Persönlichkeit durch diese Hypothese gar nicht mehr zu erklären ist. Wie sie die Person aus dem dunkeln Schooße der allgemeinen Menschensubstanz aufsteigen und sich individuell aktualisiren läßt, so muß sie dieselbe folgerichtig beim Tode in diesem dunkeln Schooße wieder verschwinden lassen, mit der Voraussicht sich begnügend, daß aus dem Borne der, der Menschheit immanenten, Zeugungskraft immer neue Menschennaturen nach Bedürfniß auf- und niedertauchen werden.

Zu diesen, auch der neuesten Form des Traducianismus entgegenstehenden, nicht geringen Bedenken gesellt sich aber unvermeidlich noch ein anderes besonders gewichtiges. Die Erzeugung eines neuen Personlebens aus der „Substanz", bereits vorhandener kann

*) Ganz widersinnig ist die Bemerkung Frohschammer's (Einl. 429), „wenn das Schaffen der Menschenseele ein absoluter (unmittelbarer) Akt Gottes wäre, so müßte sich Gott in seiner Absolutheit darin erschöpfen." So hätte sich Gottes Absolutheit ja schon in der Erschaffung des ersten Adams erschöpft!

nämlich folgerichtig nur als Theilung jener Substanz vorgestellt werden, d. h. in dem gegebenen Falle so, daß durch einen Theil der elterlichen Personsubstanz die Person des Kindes gebildet würde. Daß nun aber eine theilbare Substanz weder einfach noch immateriell sein kann, das hat auch der offenbarungsgläubige physiologische Forscher eingeräumt, welcher die Hypothese von der Theilung der Seelensubstanz durch Zeugung noch neuerlich vertheidigt hat*). Damit wären wir denn schließlich bei dem materialistischen Realismus Tertullians wieder angelangt; der Geist (die Seele) wäre ein im Grunde körperliches Wesen; die wissenschaftliche Burg des christlichen Heilsglaubens wäre dem Materialismus auf Gnade und Ungnade übergeben.

§. 19. Absichtlich haben wir bis dahin die traducianische Hypothese beinahe ausschließlich nach ihrem innern Gehalte, und noch nicht genauer in ihrem Verhältnisse zu den Aussagen des Gewissens und des göttlichen Wortes, geprüft. Diese Prüfung behalten wir uns für den Abschluß unserer Untersuchungen vor. Erst haben wir uns noch mit der creatianischen Ansicht von dem Ursprunge des menschlichen Personlebens näher bekannt zu machen. Diejenige Ansicht von der Entstehung des Menschen, welche später unter dem Namen der creatianischen fast allgemeine, insbesondere auch kirchliche, Geltung erlangt hat, findet im Wesentlichen schon bei vorchristlichen Denkern sich vor**). Anstatt gegen dieselbe von Der Creatianismus.

*) Vergl. R. Wagner, der Kampf um die Seele vom Standpunkte der Wissenschaft, 114: „Die Schrift . . . . forbert eine substantielle, vom phänomenalen Leibe verschiedene und trennbare, creatürliche, d. h. von Gott sündlos geschaffene, dann mit der Erbsünde behaftete, unsterbliche Seele. Die Schrift forbert keine immaterielle Seele . . . ." S. 216: „Das Problem der Theilbarkeit oder vielleicht richtiger der Mittheilbarkeit seelischer Substanzen ist . . . . Anhaltspunkte zu neuen Versuchen, die Natur der Seele näher zu erforschen und zu erklären, darzubieten . . . . fähig". Frohschammer will zwar — aber freilich inconsequent — den Menschengeist bei der Zeugung nicht durch Theilung entstehen lassen; aber es lautet auch bei ihm nicht gerade sehr beruhigend, wenn er (Einl., 428) sagt: „Das menschliche Gattungswesen vermag eben Menschen, Individuen seiner Art durch Generation hervorzubringen, wie jegliche Thiergattung Thiere derselben Art".

**) Sie wird gewöhnlich auf Aristoteles zurückgeführt, der (de generat. animal. 1, 2, 3) τὸν νοῦν (den Geist) θύραθεν (von außen) ἐπεισ-

dieser Thatsache aus einen Vorwurf zu erheben, ließe sich eher aus ihr folgern, daß das Gewissen auch auf außerchristlichem Gebiete für eine Vorstellung sich entschieden habe, welche das Geistleben in seiner Ursprünglichkeit und Unvergänglichkeit anzuerkennen entschlossen ist. Und wenn wir, von Clemens von Alexandrien an bis auf den letzten der Scholastiker, einen ganzen Wald von kirchlichen Zeugen auf die Seite derjenigen Voraussetzung treten sehen, welche nur den leiblichen Faktor des menschlichen Personlebens aus dem Geschlechtsakte, den geistigen dagegen bei jeder Personwerdung aus einem unmittelbaren göttlichen Schöpferakte entstehen läßt: sollte denn einer so allgemeinen Uebereinstimmung nicht auch eine tiefere religiöse Erkenntniß, nicht ein schärferes sittliches Urtheil zu Grunde liegen? Was will es solchem zusammenstimmendem Urtheile gegenüber noch heißen, wenn z. B. von Irenäus nachgewiesen werden könnte, daß er zu der traducianischen Ansicht hinneigte?*) In der That läßt uns schon eine Aeußerung von Cicero einen Blick in den Ursprung der creatianischen Vorstellung

---

ἰέναι (in den Leib eingehen) läßt, darauf gestützt, daß die ἐνεργεία des Geistes und die des Leibes wesentlich von einander verschieden und mithin keine von beiden aus der andern zu erklären sei.

*) Wie Frohschammer will a. a. O., 19 f. Irenäus kann jedoch weder eigentlich zu den Traducianern, noch eigentlich zu den Creatianern gerechnet werden. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er sich den natürlichen Menschen vor seiner Wiedergeburt als ein Produkt des Geschlechtsaktes dachte, den wiedergeborenen Menschen dagegen als das Produkt eines schöpferischen Aktes des göttlichen Geistes. Vgl. adv. haeres V, 9, 1 f.: Quotquot ergo id quod salvat et format et unitatem non habent, hi consequenter erunt et vocabuntur caro et sanguis, quippe qui non habent spiritum Dei in se. . . . Quotquot autem timent Deum . . . . hi tales justi homines dicuntur et mundi et spirituale et viventes Deo, quia habent spiritum patris . . . . Ganz scharf und präcis wird die creatianische Ansicht schon von Lactantius (inst. div., II, 12, de opific. Dei., 19) und von Hieronymus (epist. ad Pammachium, 61 f., in eccl. 12, 7) ausgesprochen. Satis ridendi sunt, sagt er an letzterer Stelle, qui putant animas cum corporibus seri et non a Deo, sed corporum parentibus generari. Cum enim caro revertatur in terram et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum, manifestum est: Deum patrem animarum esse, non homines. Unter den Theologen des Mittelalters ſt der Creatianismus unbedingt herrschend.

thun*). Es ist die tiefe Scheu, vor jeder Vermischung der irdischen und sterblichen mit der ewigen und unvergänglichen Seite des Menschen, das Grauen, welches den edleren Menschen ergreift, wenn er sein wahres und eigenstes Wesen den zerstörenden Gewalten des Naturprozesses verfallen denkt, wodurch auch der römische Staatsmann und Philosoph zu einem kräftigen Zeugnisse für den Creatianismus veranlaßt worden ist. Das Wesen des Geistes läßt sich nun einmal aus der irdischen Ursächlichkeit nicht erklären; der elementarische Stoff und die geistige Substanz sind durchaus verschiedenartig; es wohnt ein unmittelbar Göttliches im Menschen, und der Mensch ist lediglich nach seiner äußeren Erscheinung der Erde, nach seiner wahren Wesensbeschaffenheit aber Gott verwandt: das ist der Kern des ciceronischen Ausspruches. Unverkennbar ist es auch bei den kirchlichen Theologen das Gefühl der Ehrfurcht vor der höheren Würde des menschlichen Geistes, welches sie zu Gunsten der creatianischen Ansicht stimmt, und aus welchem heraus z. B. Petrus Lombardus die Frage aufwirft, ob die Würde des Geistes nicht noch besser gewahrt worden wäre, wenn derselbe die Personvereinigung mit dem Leibe gar nicht hätte eingehen müssen: eine Frage, die er übrigens, durch Verweisung auf die dem Geiste vermöge seiner Verbindung mit dem Leibe gestellte Aufgabe der Ueberwindung und Verklärung der Sinnenwelt, treffend beantwortet**). Die Scheu vor Vermischung des menschlichen Geistwesens mit der Materie tritt bei einzelnen Dogmatikern des Mittelalters so stark hervor, daß z. B. Thomas von Aquino die

---

*) Tusc. quaest. I, 26: Ergo animus . . . divinus est, ut Euripides audet dicere Deus: et quidem si deus aut animus, aut ignis est, idem est animus hominis. Nam ut illa natura coelestis et terra vacat et humore: sic utriusque harum rerum humanus animus est expers. . . Hanc nos sententiam secuti his ipsis verbis in consolatione haec expressimus: Animorum nulla in terris origo inveniri potest: nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur. . . nec inveniatur unquam, unde ad hominem venire possint, nisi a Deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi, sejuncta ab his usitatis notisque naturis.

**) Sent. II, 1, K.: Fecit itaque Deus hominem ex duplici substantia, corpus de terra componens, animam vero de nihilo faciens. Ideo etiam unitae sunt animae corporibus, ut in eis Deo famulantes majorem mereantur coronam.

Annahme einer die Vereinigung des Geistes mit dem Leibe vermittelnden feineren leiblichen Substanz vorzüglich auch deßhalb zurückweist, weil er sich das Wirken des Geistes nur als ein durchaus selbstständiges vorzustellen vermag*). Und wenn auch Thomas mit nicht zu billigender Härte die traducianische Ansicht als eine häretische erklärt: so ist doch sein tiefsinniges Wort, daß „das geistige Princip ein schlechthin übermaterielles sei", noch heute einer der großen Grundpfeiler der christlichen Heilslehre, und es ist nicht zu läugnen, daß eine Hypothese, welche den Ursprung des Geistes mit einem Naturprozesse in nothwendige Verbindung bringt, die Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit des Geistlebens auf's Bedenklichste gefährdet**).

Daß die ganze Reihe der reformirten Dogmatiker, mit wenigen Ausnahmen***), sich für die creatianische Ansicht entschied, war eine nothwendige Folge des Grundcharakters der reformirten Theologie, wornach dieselbe, durchgängig auf das Geistleben als die Quelle alles Heiles zurückweisend und den schärfsten Gegensatz gegen den Materialismus bildend, in tiefer Abneigung von der traducianischen Ansicht sich abwenden mußte†). Und auch solche reformirte Creatianer,

*) Summa I, qu. 76, 7, wo er die Frage erörtert: utrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore, und sie dahin beantwortet: In quantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis, sed per suum esse corpori unitur immediate.

**) Summa I, qu. 118, 2: Impossibile est virtutem activam, quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam. Habet enim operationem, in qua non communicat corpus . . . Anima intellectiva . . . cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud, quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.

***) S. G. Voëtius, Sel. Disp., I, 819. Der Heidelberger Theologe G. Sohnius machte eine solche. Musculus und Piscator entschieden sich nicht.

†) So hebt G. Voëtius, a. a. O., 819 f., für den Satz immediate a Deo animas creari namentlich hervor: quod immortalitas animae

deren Vorstellungen in Betreff der personbildenden Schöpferthätigkeit Gottes von Absonderlichkeiten sich nicht ganz freigehalten haben, wie z. B. Polanus, gehen dennoch bei ihrer Abwehr des Traducianismus von streng wissenschaftlichen antimaterialistischen Principien aus, und legen besonders auf den Umstand das größte Gewicht, daß eine immaterielle Substanz, wie der Geist, unmöglich aus einer materiellen Substanz, wie Samen und Ei, und eben so unmöglich durch einen organischen Vorgang, wie Zeugung und Empfängniß, hervorgebracht werden könne*). Im Allgemeinen jedoch hat die reformirte Theologie in der Ausbildung der creatianischen Vorstellungen ein weises Maß gehalten, und sich nach dem Vorgange Calvin's darauf beschränkt, die schlechthinige Immaterialität, Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit des Geistes in dessen Verhältniß zur Materie und zum Organismus mit aller Kraft zu behaupten und zu vertheidigen**).

---

ratione naturali melius sic defendi posse . . . Nec etiam anima fieri potest ex semine, quia quod ex corpore fit corporeum est. Anima vero corpus non est. Nec semen concurrit ad animae productionem ad modum principii intrinsecus constitutivi . . . Unde porro sequeretur, quod corporis et animae eadem forent principia et per consequens essentia eadem.

*) Nach der Analogie des Protoplasten behauptet Polanus (syntag. theol. chr., V, 32, 2081), daß die animae rationales, die neque ex animabus parentum, multo minus ex corporali semine generantur, sed ex nihilo creantur, in ipsis corporibus et non extra corpora creantur (masculis quidem, ut communis est sententia, circa quadragesimum, foemellis circa octogesimum diem). Den Beweis dafür, daß neque animas a parentibus generari et in liberos propagari, entnimmt er namentlich aus der Voraussetzung, quia anima est ἀμέριστος i. e. impartibilis, ideo nec generat, nec generatur: est enim substantia incorporea seu spiritualis. Quia est inorganica, non opus habet corporis instrumento ad exercendas actiones.

**) Man vgl. Calvin (inst. I, 15, 2): Hominem constare anima et corpore, extra controversiam esse debet. Atque animae nomine essentiam immortalem, creatam tamen intelligo, quae nobilior ejus pars est. . . . Jam nisi anima essentiale quiddam esset a corpore separatum, non doceret Scriptura, nos habitare domos luteas. . . . Doch bemerkt er wieder (II, 1, 7), bei Veranlassung der Lehre von der Erbsünde: neque ad ejus rei intelligentiam necessaria est anxia disputatio, quae veteres non parum torsit: an filii anima ex traduce paternae animae oriatur. Hyperius (meth. th. II, 385): Animam non esse ex materia aliqua . . ., sed e nihilo formatam . . . . Per-

Demzufolge hat die christliche Dogmatik in der überwiegenden Mehrheit ihrer Vertreter seit den ältesten Zeiten der Kirche sich dahin entschieden, daß nur der leibliche Organismus des Menschen dem Geschlechtsakte seine Entstehung verdanke, daß der personbildende unvergängliche Faktor desselben, das Geistleben, dagegen seinen Ursprung noch immer unmittelbar von Gott selbst nehme und keineswegs durch die geschlechtliche Funktion producirt werde. Haben wir im vorigen Paragraphen die Schwierigkeiten, welche der traducianischen Ansicht im Wege stehen, näher beleuchtet, so wollen wir hier nicht in Abrede stellen, daß auch die creatianische nicht ohne Schwierigkeiten ist. Die traducianische Hypothese scheint die Einheit des menschlichen Personlebens zu wahren; aber sie thut es freilich auf Kosten der Selbstständigkeit des Geistes. Was an der creatianischen Anstoß erregt, ist die ihr — wenigstens anscheinend — zu Grunde liegende Voraussetzung, daß der leibliche Organismus, abgesehen vom Geiste, etwas für sich sei, und daß der Geist von außen her — wie sich schon Aristoteles ausdrückt — in das Gefäß des Leibes eingegossen werde. „Es ist in der That unbegreiflich, ruft einer der neuesten Traducianer aus, wie man noch von einem organischen Zusammenhang des Menschengeschlechtes reden kann, wenn man den Menschen belebt, lebendig gemacht sein läßt durch den Geist, diesen Geist aber aus dem Geschlechts- und Gattungsverhältniß entfernt"!*). Und auch für den Fall soll es auf dem Stand-

---

spicue enim ait Scriptura, quod Deus solo suo flatu spiraculum vitae h. e. animam corpori indiderit. Et quam non esse corpoream omnes intelligimus: — qua ratione ex materia, praesertim corporali, prodiisse concedamus? Wendelinus (ohne sich auf das Problem weiter einzulassen) beruhigt sich (chr. th., I, 5, 17) dabei: animam hominis esse Spiritum. Im Weiteren wird der Geist definirt als substantia simplex et immaterialis, seu a materia non dependens.

*) Frohschammer, a. a. O., 49. Vgl. noch 50: „Haben die Menschen nur das Sinnliche, Materielle, Todte (?!) miteinander gemein und stehen sie nur durch dieses in Zusammenhang vermöge ihrer Geburt, nicht aber durch den Geist, durch das Lebendigmachende, dann kann von einem Organismus des Menschengeschlechts so wenig die Rede sein, als von einem Organismus des Steinreiches . . . . da dann jeder Mensch für sich ein selbstständig und unmittelbar von Gott geschaffenes Lebensprincip hat, den Geist nämlich, der mit den anderen Menschengeistern in keinem Zusammenhang des Ursprungs steht."

punkte des Creatianismus um den organischen Zusammenhang des Menschengeschlechts nicht besser stehen, wenn die Seele als belebendes Naturprincip und vermittelndes Band zwischen dem Geiste und dem Leibe wirksam gedacht werde, da ja durch dieselbe doch nur ein thierisches, nicht aber ein menschliches oder persönliches, Leben hervorgebracht werde*).

Die Frage, wie der Geist mit der Materie in Verbindung trete und auf sie wirke, ist freilich überhaupt ein wissenschaftlich noch ungelöstes Räthsel. Allein, wird sie durch den Traducianismus ihrer Lösung um das Geringste näher gerückt? Der Creatianismus vermag nicht aufzuzeigen, auf welchem Wege der Geist mit dem durch den Zeugungsakt verursachten leiblichen Organismus sich verbinde. Der Traducianismus vermag aber noch viel weniger nachzuweisen, wie es überhaupt möglich sei, daß der Geist, als schlechthin einfache und immaterielle Substanz, aus einem organischen Prozesse als dessen Produkt hervorgehe? Die von dem Creatianismus nicht gelöste Schwierigkeit berührt das innerste Gebiet des christlichen Glaubenslebens nicht; sie ist naturgeschichtlicher Art; und da — physiologisch betrachtet — die Entstehung des Menschen überhaupt in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt ist, so ist der Creatianer in seinem Rechte, wenn er in Betreff jener Frage sich auf das Mysterium des Vorganges überhaupt zurückzieht. Er bleibt sich dabei bewußt, daß der Geist als solcher jedenfalls lediglich ein unmittelbares Produkt Gottes sein kann; sein innerster Glaubensgrund bleibt unerschüttert. Der Traducianer dagegen muß nicht nur auf jeden Erklärungsversuch darüber, wie das Hervorgehen des persönlichen Geistlebens aus dem organischen Geschlechtsakte denkbar sei, von vorn herein schlechterdings verzichten, sondern er vermag auch von seinem principiellen Standpunkte aus den quälenden Zweifel nicht abzuwehren, daß, was durch einen organischen Akt bewirkt ist, im Grunde doch nur aus organischen oder materiellen Stoffen und Kräften entsprungen sei. Er mag dabei sich noch so sehr gegen den Vorwurf des Materialismus, der ihn schwerlich persönlich trifft, ereifern; immerhin steht er dem Materialismus

*) Frohschammer, a. a. O., 51.

principiell ohnmächtig, mit zerbrochenen Waffen gegenüber.

Allerdings enthält der Einwurf, daß der Creatianismus den organischen Zusammenhang der Menschheit bei jeder Menschenschöpfung stets auf's Neue wieder durchbrochen werden lasse, gegen denselben kein unbedeutendes Gewicht. Der Traducianismus läßt dagegen die Menschheit in der Art eines Baumes erscheinen, bei dem Stamm, Aeste, Zweige und Blätter insgesammt aus einer Wurzel hervorgewachsen sind; der gesammte Reichthum aller Individualitäten, der nationalen wie der persönlichen, ist nach dieser Anschauung seit Jahrtausenden millionenfach aus der Urindividualität des ersten Menschen entsprungen. Allein, indem uns so die Menschheit als ein vielverschlungener Naturorganismus entgegentritt, in welchem alle Theile als naturnothwendige Resultate des einen Grundtypus sich darstellen, wird uns in keiner Weise einleuchtend, woher denn diese Einzeltheile des menschheitlichen Naturganzen das Bewußtsein ihrer individuellen Selbstständigkeit und — wir setzen hinzu — Uebernatürlichkeit, woher sie die Mitgift ihrer persönlichen Freiheit und sittlichen Selbstverantwortlichkeit empfangen haben? Der Traducianismus macht die Menschheit — so weit sich auf diesem Gebiete von Begreiflichkeit reden läßt — wohl als Naturganzes begreiflich; allein er hüllt die Thatsache der unerschöpflich vielartigen individuellen Eigenthümlichkeit und persönlichen Selbstständigkeit in ein nur um so tieferes Dunkel*). Er erklärt eigentlich doch nur Das, was der Creatianismus eben so gut zu erklären vermag, wenn er vom ersten Menschen an die Naturseite des Menschengeschlechtes durch die geschlechtliche Fortpflanzung vermittelt werden läßt. Daß aber der Creatianismus für die geistige Einheit der Menschheit keinen Erklärungsgrund aufzubringen wisse, daß die Menschheit ihm in einer beziehungslosen Anzahl von Persönlichkeits-Atomen auseinanderfalle: — das ist ein Vorwurf, der auf einem bedauerlichen Mißverständnisse jedes, von den gröbsten Auswüchsen nur einiger-

*) Frohschammer (Einl., 432) sagt von dem Willen des Menschen: „Er ist nicht bloß unabhängig von außen, sondern ist auch von innen nicht gebunden, wenn auch ursprüngliche Art und Naturell große Einwirkung hierbei äußern.“ Er muß wohl fühlen, daß er der Generationshypothese mit diesem Satze die schwerste Wunde versetzt.

maßen geläuterten, Creatianismus beruht. Mit noch größerem Rechte, als mit welchem der Traducianismus die Einheit des Menschengeschlechtes aus der secundären Schöpfermacht der Menschheit herleitet, leitet der Creatianismus diese Einheit aus der primären Schöpferallmacht des persönlichen Gottes ab. Steht dort als organisches Einheitsband an der Spitze der Generationen die Einheit der menschlichen Natur, so steht hier an ihrer Spitze die Einheit des göttlichen Geistes. Und daß sich die Menschheit in Gott, und zwar in dem sich selbst offenbarenden Gott, in Jesus Christus, als eine auf's Innigste verbundene weiß, daß es außer der persönlichen Einheit der Heilsoffenbarung gar keine wahre Einheit des Menschengeschlechtes geben kann: das ist die Grundvoraussetzung des Creatianismus. Dabei läugnet jedoch der Creatianismus die Thatsache keineswegs, daß die Menschheit sich „durch Vermittlung der historischen Thätigkeit des Menschengeschlechts" *), d. h. durch den auf dem Wege der geschlechtlichen Fortpflanzung sich ununterbrochen fortsetzenden Naturzusammenhang, weiter bilde. Jedes Individuum empfängt, nach creatianischer Annahme, seine organische Lebensbestimmtheit durch die organische Geschlechtsthätigkeit; das ist auch der Grund, weßhalb organische Eigenschaften sich ohne Weiteres von den Eltern auf die Kinder forterben, während das personbildende Geistleben nicht eine Mitgift der Eltern, sondern eine unmittelbare Gabe Gottes selbst ist.

Sicherlich ist das durch Zeugung vermittelte organische Leben keineswegs als etwas „Todtes", als bloßer materieller „Stoff", zu betrachten. Hat der Creatianismus hin und wieder sich allzuäußerlichen dualistischen Vorstellungen hingegeben: so liegt die Schuld hievon nicht in seinem Principe an sich, sondern in der ungeschickten Art seiner Auffassung und Begründung. Der Same, das Ei ist, durch den Zeugungsakt befruchtet, beseeltes Leben, und der Seele eignet zwar nicht Selbstbewußtsein, aber doch Bewußtsein, und daher das Vermögen der Empfindung und Begehrung. Auch die Seele ist eine mittelbare Wirkung des ursprünglichen göttlichen Schöpfergeistes; aber sie begründet kein persönliches, sondern nur ein organisches Leben, welches zwar die

---

*) Frohschammer, a. a. O., 54.

Naturbedingung des persönlichen, jedoch nicht dieses selbst bildet. Während also durch den geschlechtlichen Naturakt die organische Naturbasis der Persönlichkeit, der auf die künftige Personerscheinung angelegte Organismus, hervorgebracht wird: so wird dagegen durch unmittelbare göttliche Schöpfereinwirkung diesem Organismus der persönliche Geist eingepflanzt: das Geistleben hat immer seinen Ursprung unmittelbar in Gott, das organische unmittelbar in dem Menschen. Auf diesem Wege entfaltet sich der Mensch zu jenem räthselhaften Doppelwesen, das gegenwärtig zwischen Himmel und Erde schwebt, zwischen Gott und Natur getheilt ist, zwischen Licht und Finsterniß hin und her schwankt, aber den göttlichen Ursprung seines Geistlebens doch nur in seltenen Fällen ganz verläugnet; in welchem der verdeckte Gottesfunke, auch nach den dunkelsten Irrgängen der Gottentfremdung, doch öfters plötzlich wieder wie ein Strahl von oben hervorbricht. Wie der personbildende Faktor, der Geist, durch göttliche Schöpferkraft sich mit dem leiblichen Organismus verbinde: das wissen wir allerdings nicht zu sagen. Dieses Nichtwissen sollten jedoch gerade diejenigen uns am Wenigsten zum Vorwurfe machen, welche mit Recht das Bedürfniß in sich fühlen, jeden Akt der göttlichen Schöpferthätigkeit als einen schlechthin wunderbaren zu betrachten. Daß der Zeugungsakt als solcher nicht immer die Entstehung eines Personlebens zur Folge hat; daß er überdies Mißgebilde zur Folge haben kann, welchen der Faktor des Geistes fehlt, ist eine bekannte Thatsache. Wer möchte es wagen, den Augenblick bestimmen zu wollen, in welchem der seelische Organismus vermöge des göttlichen Schöpferwillens den personbildenden Geistesfunken in sich aufnimmt, der von nun an den Beruf hat, mit dem Lichte des Selbstbewußtseins jenen zu durchleuchten?

An diesem Punkte angelangt, haben wir nunmehr noch die früher vorbehaltene letzte Frage zu erledigen: wie Gewissen und Wort Gottes zu der traducianischen und creatianischen Ansicht sich verhalten?

Das Gewissen hat sein Urtheil bald gesprochen. Als die unmittelbare Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein in uns hat es die volle Gewißheit in sich, daß es seinen Ursprung nicht einem Naturprozesse, wie die Geschlechtsvereinigung, verdankt. Und da es die Centralfunktion des Geistes und somit der Persönlichkeit selbst ist: so ist es sich dessen voll-

bewußt, daß der Geist lediglich von dem Geiste, der menschliche von dem absoluten göttlichen Geiste abstammt. Es giebt keinen kräftigeren Vorfechter für die Wahrheit des Creatianismus als — eben das Gewissen.

Was das Zeugniß des göttlichen Wortes hinsichtlich dieser Frage betrifft: so hat schon Augustinus geurtheilt, daß es kein entscheidendes abgebe, daß sich ungefähr eben so viele Schriftstellen für die traducianische wie für die creatianische Hypothese aufführen lassen*). Um so eifriger sind zur Zeit des confessionellen Streites zwischen Lutheranern und Reformirten beide Theile bemüht gewesen, unter der Fahne des göttlichen Wortes den Streit auszutragen**). Nachdem aber in neuester Zeit ein lutherischer Theologe sehr richtig bemerkt hat, daß nicht aus einzelnen Schriftstellen, sondern lediglich aus, durch die ganze Schrift hindurch bezeugten, Thatsachen der entscheidende Beweis zu führen sei***), so haben wir auf die letztere Beweisart uns nunmehr näher einzulassen. Vier biblische Thatsachen: 1) die Erschaffung des Weibes, 2) der Schöpfungssabbath, 3) die Erbsünde, 4) die Incarnation Christi sollen nach der Voraussetzung von Delitzsch den Creatianismus ohne Weiteres ausschließen.

Allein schon die erste Thatsache ist nicht ganz glücklich gewählt. Während die Eigenthümlichkeit der traducianischen Ansicht darin besteht, daß sie den Menschen unmittelbar durch den Menschen, und nur mittelbar durch Gott geschaffen sein läßt: so wird ja nach 1. Mos. 2, 22 das Weib eben so unmittelbar als der Mann durch Gott selbst geschaffen, nur mit dem Unterschiede, daß Gott den Mann aus dem Stoffe des Staubes, das Weib aus dem Stoffe einer männlichen Rippe bildet. Daß der Umstand der göttlichen Geisteseinhauchung bei dieser Veranlassung nicht noch einmal erzählt wird, das liegt im Geiste biblischer

---

*) Epistolae, 190: Aliquid certum de animae origine nondum in Scripturis canonicis comperi.

**) Die röm. kathol. Dogmatiker stellten sich in diesem Punkte auf die reformirte Seite, insbesondere Bellarminus, de statu pecc. IV, 11.

***) Delitzsch, Syst. der bibl. Psychol., 29 f. Vgl. damit unsere eigenen dogmatischen Grundsätze über den Schriftbeweis, erster Band, 2. Hauptstück, 22. Lehrstück.

Erzählungs-Oekonomie; sie versteht sich jedoch von selbst. Für die traducianische Ansicht könnte die Erschaffung des Weibes aus der Rippe des Mannes nur dann Beweiskraft haben, wenn das Weib aus der Naturkraft der Rippe, ohne unmittelbare göttliche Mitwirkung, entstanden wäre; gerade in letzterer Beziehung verdient es aber Beachtung, daß Adam das Weib nicht als Geist von seinem Geist, sondern nur als Bein von seinem Gebein und Fleisch von seinem Fleisch bezeichnet*).

---

*) 1. Mos. 2, 23. Auch die Stelle 1. Cor. 11, 8: *οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικός, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός* beweist nicht das Geringste gegen den Creatianismus. Delitzsch, der sich ebenfalls, a. a. O., darauf beruft, hat den ersten Satztheil mit Unrecht verschwiegen. Dadurch, daß das Weib nach seiner Naturseite vom Manne genommen ist, folgt allerdings die natürliche Abhängigkeit des Weibes vom Manne, wie sie sich in der Naturordnung der ehelichen Gemeinschaft ausgeprägt hat. Wäre das Weib aber auch nach seiner Geistesseite aus der männlichen Rippe, während der Mann nach seiner Geistesseite ein Produkt göttlicher Geisteswirkung wäre, so würde daraus eine erniedrigte, ja nothwendig Verachtung begründende, Stellung des Weibes zum Manne folgen, abgesehen davon, daß keineswegs einleuchtet, wie Gott eine Rippe als solche zu einem unvergänglichen Personleben ohne Geistesmittheilung umgestalten soll. Die älteren traducianischen Dogmatiker entstellen daher geradezu den Sinn von 1. Mos. 2, 22, um ihn ihrer Ansicht mundgerecht zu machen. J. Gerhard (loci th., IX, 8, 116) sagt z. B.: Animam Evae Deus non creavit, sed ex Adamo in Evam transtulit, et sic Eva ab Adamo animam participavit. Da kein Wort hiervon in der biblischen Urkunde steht, so wird der Beweis, welchen sich Delitzsch füglich erspart, folgendermaßen geführt: Cum enim anima tota sit in toto corpore et in qualibet ejus parte tota sit, ideo costà animata fuit, ex qua Eva est formata, ac proinde non per inspirationem seu novam creationem, sed per propagationem ab Adamo accepit animam. Auch Calov (systema, III, 1085) legt das Hauptgewicht auf die angeblich traducianische Erschaffung der Eva und hält in Folge dieser Thatsache den Traducianismus ohne Weiteres für außer allen Zweifel gestellt. Wenn unter צֵלָע mit Baumgarten (Theol. Comm. z. Pentateuch z. d. St.) ein für sich bestehender ablösbarer Theil am Unterleibe des ursprünglichen Menschen zu verstehen wäre, so möchte eine solche Beweisführung noch einigen Sinn haben. Da aber bei צֵלָע füglich nur an die Rippen gedacht werden kann, und jedenfalls ein Stück aus dem Knochengebilde des Menschen gemeint ist, der Knochen aber gerade das unbeseelte Gerüste des menschlichen Leibes bildet, so muß der Verfasser der Urkunde den Ausdruck צֵלָע eben deßhalb gewählt haben, um anzudeuten, daß nur der mate-

Nicht eben glücklicher macht Delitzsch die Thatsache des Schöpfungssabbathes zur Bekämpfung des Creatianismus geltend. Während die besonnene Rechtgläubigkeit eines J. Gerhard noch Bedenken trug, die Schöpferthätigkeit Gottes mit der Vollendung des Sechstagewerkes in allen Theilen als fertig und abgeschlossen zu betrachten *), erblickt dagegen Delitzsch in dem Schöpfungssabbath „eine von Gott selbst gezogene scharfe Grenze zwischen seiner unmittelbar schöpferischen Grundlegung und seinem mittelbar schöpferischen Walten". Erweckt es schon einiges Bedenken, wenn Delitzsch selbst einräumen muß, „im Ausdrucke mache die Schrift zwischen unmittelbaren und mittelbaren Hervorbringungen Gottes keinen Unterschied" **), so erscheint es noch bedenklicher, daß, wie wir schon früher erinnert haben, der Schöpfungssabbath nach der Angabe der h. Schrift nur einen Tag dauert. Um jener angeblich „für immer gezogenen scharfen Grenze" einen sicheren Rückhalt zu geben, hätte daher vor Allem nachgewiesen werden müssen, daß der Schöpfungssabbath ein ewiger Tag sei, von welchem an Gott ausdrücklich für immer auf seine schöpferische Wirksamkeit verzichtet habe. Eine solche Vorstellung wäre aber nicht nur dem Begriffe Gottes zuwider, weil sie entweder das Schaffen als nicht zum Wesen Gottes gehörig betrachtet, oder eine nach der Erschaffung der Welt in Gott eingetretene Veränderung, einen Uebergang zum Nichtmehrschaffenwollen, voraussetzt ***), sondern sie träte auch mit der h. Schrift in Widerspruch, da dieselbe zum öftern auch nach der Weltschöpfung noch schöpferische Wirkungen von Gott ausgehen läßt †).

---

rielle Theil des Weibes, nicht aber sein unvergänglicher Geist, vom Manne genommen worden sei.

*) J. Gerhard, a. a. O., giebt zu: Deum requievisse a condendis novis tantum speciebus, non autem individuis, und ist daher nur der Meinung: non videtur plane everti hoc argumentum (das vom Schöpfungssabbath hergenommene).

**) A. a. O., 79.

***) S. oben, 2. Band, S. 63.

†) Wir erinnern an Stellen, wie 1. Mos. 6, 7, wo unter אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר בָּרָאתִי nur die damals lebende, also angeblich traducianisch erzeugte, Generation gemeint sein kann. Auch Ps. 89, 48 werden alle Menschen als

Wenn im Weiteren nach Delitzsch die Erbsünde die dritte Thatsache sein soll, in Folge welcher es gar nicht anders möglich sei, als daß der geistleibliche Anfang der Menschheit ein in Kraft der schöpferischen Grundlegung .... sich aus sich selbst fortsetzender sei*): so steht in Wirklichkeit nicht sowohl die Thatsache der Erbsünde, als diejenige Vorstellung von ihr, wornach „die sündige Beschaffenheit des gesammten Seins des Einzelnen seinem aktuellen ... Leben zuvorkommt oder früher ist, als seines Personlebens Anfang", mit der creatianischen Ansicht im Widerspruche. Daß nicht das „gesammte" Sein, als solches, d. h. das Personleben des Menschen, einen sündlichen Anfang nimmt, das werden wir bei der Lehre von der Erbsünde zeigen. Wenn jedoch Delitzsch an dieser Stelle die Besonnenheit des Augustinus rühmt, welcher den Vincentius Victor wegen seines ungestümen Creatianismus tadelte, so hätte — wie uns scheinen will — ein ähnlicher Grad von „Besonnenheit" ihn wenigstens abhalten sollen, die creatianische Ansicht für unmöglich zu erklären**).

---

von Gott (unmittelbar) geschaffen bezeichnet. So auch Mal. 2, 10. Nach Amos 4, 13 ist er noch immer בֹּרֵא רוּחַ. Nach Jer. 38, 16 ist es Gott אֲשֶׁר עָשָׂה־לָנוּ אֶת־הַנֶּפֶשׁ הַזֹּאת. Vgl. noch Jes. 57, 16. Auf den göttlichen Geist führt Hiob 33, 4 die Erschaffung des Menschen als Person noch jetzt zurück, während Sach. 12, 1 auf die Erschaffung der ersten Menschen sich zu beziehen scheint. Und auch diejenigen Stellen, wo, wie in Hiob 10, 9, die Bildung des Fötus auf die göttliche Schöpferkraft zurückgeführt wird, beweisen, daß die Schrift sich das Schaffen Gottes auf dem Gebiete des Geistes und der Natur noch immer fortgehend vorstellt, nur nicht mehr als Erschaffen des Ganzen, des Weltalls, sondern des Einzelnen, der Dinge und Personen, die neu auftreten.

*) Das System der bibl. Psych., 80 f.

**) Auch J. Gerhard, welcher die ganze Frage mit gewohnter Gründlichkeit behandelt, läßt sich insbesondere durch die Lehre von der Erbsünde gegen den Creatianismus bestimmen (loc. th. a. a. O., 287): Quomodo vero anima peccato originali obnoxia erit, si immediate a Deo creatur, non autem ex Adami anima propagatur? Das ist ihm der Hauptpunkt. Die Antwort der orthodoxen Reformirten, wie z. B. des Gisbert Voëtius in seiner Schrift de propagatione pecc. origin. und Sel. Disp. I, 825 hierauf, daß seit dem Sündenfalle Gott die gratia habitualis dem menschlichen Geiste nicht mehr verschaffe, ist ein schlechter Nothbehelf.

Die Behauptung endlich, daß auch die Thatsache der Inkarnation Christi Zeugniß gegen den Creatianismus ablege*): ist nur auf einem Standpunkt möglich, welcher den Sohn Gottes als eine zweite göttliche Persönlichkeit mit einer anderen menschlichen in der Art verbunden werden läßt, daß hierbei „ein ewiger Zeugungs- und Geburtsakt in der Gottheit selbst" stattfindet, und „eine ewige Emanation (!) Gottes des h. Geistes von Gott dem Zeugenden und Gott dem Geborenen" ausgeht. Eine solche Beweisführung ist aber weder aus dem Zeugnisse des Gewissens, noch aus dem Ganzen des göttlichen Wortes geschöpft, sondern beruht auf dogmatischen und theosophischen Voraussetzungen, deren Unhaltbarkeit sich uns später bei Veranlassung der Trinitätslehre ergeben wird. Im Vergleiche damit ist die weise Selbstbeschränkung der alten lutherischen Dogmatiker nur lobenswerth, welche schließlich immer wieder einräumen, daß wir an diesem Punkte der Dogmatik vor einem unergründlichen Geheimnisse stehen, und — wenn auch erfolglos — gegen die von dem Traducianismus unzertrennlichen materialistischen Consequenzen eben so ernstlich sich sträuben als eifrigst verwahren**).

Dagegen fehlt es allerdings nicht an einer sehr gewichtigen Thatsache, welche die creatianische Ansicht als eine schriftgemäße erscheinen läßt: es ist dies der in der Schrift so scharf ausgesprochene und durchgängig bezeugte Gegensatz zwischen Geist und Fleisch

---

*) Delitzsch, a. a. O., 82.

**) J. Gerhard (a. a. O., 282): Neque dicimus, animam e potentia materiae ita educi sicut brutorum animae, quae sunt interitui obnoxiae, sed agnoscimus hic mysterium nondum satis explicatum; propagationem animarum agnoscimus, modum propagationis Deo relinquimus. Was Delitzsch gegen den Vorwurf, daß der Traducianismus eine wesentlich materialistische Anschauungsweise sei, vorbringt (a. a. O., 83), ist doch gar zu dürftig. Weil die h. Schrift Gottes schöpferisches Hervorbringen auch als ein „Zeugen" bezeichne, deßhalb soll das Hervorgebrachtwerden der menschlichen Persönlichkeit durch den Naturproceß des menschlichen Zeugungsaktes auch ein immaterieller Vorgang sein! Das lautet eben so, wie wenn aus dem Umstande, daß in den Stellen, in welchen die Schrift Gott Augen, Hände u. s. w. beilegt, nicht materielle Augen und Hände gemeint sein können, der Schluß gezogen werden wollte, daß an Stellen, wo in ihr dem Menschen Augen und Hände zugeschrieben werden, ebenfalls immaterielle Augen und Hände verstanden werden müßten.

(Geist und Leib), zwischen dem unvergänglichen Personleben und dem vergänglichen Naturleben. Der Schöpfungsbericht über die Entstehung des ersten Menschen ist ein wahrer Grundpfeiler für den Creatianismus. Der Mensch als Gebilde, d. h. nach seiner organischen Seite, ist aus dem vergänglichen Staube der Erde, als Person, d. h. nach seiner ewigen Seite, aus dem unvergänglichen Lebensgeiste Gottes geschaffen. So beruht Koh. 12, 7, wornach im Tode der Staub zur Erde, der Geist zu Gott, der ihn gegeben, zurückkehrt, unverkennbar auf derselben creatianischen Grundvorstellung. Der Geist im Unterschiede von der den Leib constituirenden Materie erscheint hier deutlich als nicht durch einen Naturprozeß gesetzt, sondern ursprünglich und unmittelbar von Gott ausgegangen*). Wenn Sacharja gerade den Punkt hervorhebt, daß Gott Schöpfer des menschlichen Geist-, d. h. Person-Lebens sei, dagegen den leiblichen Organismus nicht auf einen ursprünglichen Schöpferakt Gottes zurückführt**): manifestirt sich denn nicht auch hierin der Hintergrund der creatianischen Ansicht? In Betreff des paulinischen Ausspruches (Apostg. 17, 28), daß der Mensch göttlichen Geschlechtes sei, hat Delitzsch selbst eingeräumt, daß mit demselben nicht die leibliche, sondern nur die geistige Seite des Menschen gemeint sein könne***). Die Stelle Hebr. 12, 9 aber klingt so durch und durch creatianisch, daß, nachdem Delitzsch in seinem Systeme der biblischen Psychologie noch versichern zu müssen glaubte, wie uns „diese zumeist für den Creatianismus sprechende Schriftstelle nicht hintendrein eines Andern überführen

*) Mit vollem Rechte bemerkt der scharfsinnige G. Voëtius (Sel. Disp. I, 819) zu jener Stelle: Spiritus dicitur redire ad Deum, quod dici non posset, si non prius a Deo esset profectus. Quod diversam plane animae et corporis arguit originem.

**) Sach. 12, 1, wo Gott als יֹצֵר רוּחַ־אָדָם בְּקִרְבּוֹ bezeichnet ist. Auf die Einrede, daß an dieser Stelle nicht von der creatio sensu stricto die Rede sei, hat schon Voëtius treffend entgegnet (a. a. O., 820): Nec etiam quicquam hic facit distinctio inter mediatam et immediatam Dei productionem. Nam si mediata haec esset productio, jam homo in participationem facti admitteretur, quod non fert textus, qui productionem animae ut et coeli et terrae ut peculiarem Deo assignat.

***) Commentar z. Briefe an die Hebräer, 620.

könne"*), er dagegen in dem Commentar zum Hebräerbriefe hinsichtlich derselben erklärt: „es sei gar nicht zu läugnen, daß wir nach der darin vorliegenden Aussage unsere σάρξ mittelbar von den Eltern und unser πνεῦμα unmittelbar von Gott haben, und daß der Creatianismus auch wirklich eine gewisse Wahrheit habe"**). Und in der That werden auch an der betreffenden Stelle unsere irdischen Väter so augenscheinlich als τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες dem himmlischen Vater als τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων entgegengesetzt, es wird mit dieser Entgegensetzung die generatianische Thätigkeit des Zeugungsaktes so ausschließlich auf das Hervorbringen des organischen Lebens begrenzt, die Erschaffung des Geistlebens dagegen Gott so ausschließlich zuerkannt, der ganze Zusammenhang fordert überdies so unverkennbar den Gedanken: seinem unvergänglichen Theile nach stamme der Mensch unmittelbar lediglich von Gott ab, daß man mit Bedauern wahrnimmt, wie das dogmatische Vorurtheil bis auf den heutigen Tag hin und wieder noch den Sinn für diese Erkenntniß verschließt***). Um so weniger ist es richtig, wenn in neuerer Zeit selbst überwiegend creatianisch gesinnte Dogmatiker dem Schriftbeweise für die Wahrheit des Creatianismus keine Kraft zugestehen wollen †). Vielmehr hat Delitzsch ein wahres Wort ausgesprochen, wenn er sagt: „die ganze Schrift sei des Gedankens voll, daß unser Geist ein göttlicher Hauch (z. B. Hiob 33, 4), daß wir in Ansehung unseres Geistes göttlichen Geschlechtes seien (Apost. 17, 28), und daß sich mit der Vorstellung der Abkunft des Geistes von Gott die Vorstellung der fortwährenden Bedingtheit seiner wahren Wirklichkeit durch den Zusammenhang mit Gott verbinde ††).

---

*) Syst. d. bibl. Psych., 83.

**) Commentar z. Briefe an die Hebräer, 619.

***) Ganz unrichtig ist z. B. Lünemann's Erklärung (krit. ex. Handbuch über den Brief an die Hebr., 340): Gott heiße Vater der Geister „in Bezug auf das höhere geistige Lebensgebiet." Er heißt ja nicht Vater des Geistes, was zur Noth noch in „geistiges Lebensgebiet" umgedeutet werden könnte, sondern der persönlichen Geister.

†) Ebrard, chr. Dogmatik, I, 329.

††) Commentar, a. a. O., 620.

Die creatianische Ansicht ist demzufolge ihrem wesentlichen Inhalte nach so entschieden durch das Gewissen bezeugt und so durchaus schriftgemäß, daß keine Vermittlungsversuche zwischen ihr und der entgegengesetzten traducianischen zulässig sind. Sicherlich ist es auch ein beachtenswerthes Symptom für die immer energischer zur Geltung gelangende Wahrheit des Creatianismus, daß selbst ein Dogmatiker von so entschieden lutherischer, ja theosophisch-naturalistischer, Färbung, wie Martensen, die „Wahrheit des Creatianismus" anerkennt, wenn sie auch in dem Satze, daß die allgemeine Naturthätigkeit, durch welche die Gattung sich fortpflanze und neue Seelen gebildet werden, Organ und Mittel für die individualisirende Schöpferthätigkeit sei, einen sehr ungenügenden Ausdruck gewonnen hat. Denn wenn die Seelen, d. h. die persönlichen Geister, durch die allgemeine Naturthätigkeit gebildet werden, so werden sie eben nicht durch unmittelbare göttliche Schöpferthätigkeit hervorgebracht, und dann eben tritt jene bloße Abhängigkeit des Individuums von der Gattung ein, von welcher Martensen das richtige Gefühl hat, daß es in ihr keine Stätte für die menschliche Freiheit mehr gibt *). Auch hat Martensen die Grundvoraussetzung der creatianischen Ansicht mißverstanden, wenn er meint, derselben zufolge gehe jedes Individuum aus der Hand des Schöpfers rein und gut, wie ein erster Adam, hervor, und die Abhängigkeit der Individuen von den vorhergehenden Gliedern der Reihe werde dadurch unerklärlich. Der Creatianismus in seiner richtigen Fassung läugnet die organische Abhängigkeit späterer Generationen von den ihnen unmittelbar vorangehenden keineswegs. Leib und Seele, das körperliche und psychische Leben, sind aus dem elterlichen Organismus entsprungen, sind generatianisch mitgetheilt, und daher erklärt sich die organische Verwandtschaft des Kindes mit Vater und Mutter, die eine Reihe von Generationen umfassende Fortpflanzung, nicht nur von leiblichen Gebrechen und organischen

*) Die chr. Dogmatik, §. 74: „Dem einseitigen Traducianismus zufolge wird das Individuum in eine bloße Abhängigkeit von der Gattung gesetzt und das ganze Dasein desselben wird durch die vorhergehende Reihe bestimmt; eine ewige Eigenthümlichkeit, ein unendlicher Keim der Freiheit läßt sich auf dem Wege des Traducianismus nicht begreifen."

Mißbildungen, sondern auch von Fehlern des Temperamentes und Mängeln des Herzens, die natürlich auch auf die Funktionen des Geistlebens störend und hemmend einzuwirken vermögen.

Das centrale Geistleben, der personbildende Faktor, ist jedoch an und für sich noch immer ein unmittelbares Schöpferwerk Gottes. Jedes Personleben ist in seiner innersten Wurzel ein schlechthin noch nicht Dagewesenes, aus dem geschlechtlichen Naturzusammenhange nicht zu Begreifendes, ein lediglich Neues, ein neuer Anfangspunkt in der geschichtlichen Entwicklungsreihe der Generationen — ein göttliches Schöpfungswunder. Und daß der Mensch in seinem innersten Punkte übernatürlich, lediglich auf Gott bezogen ist, daß er Gott allein sein persönliches Dasein verdankt: das ist die unzerstörbare, durch Gewissen und Schrift verbürgte, Wahrheit des Creatianismus, die, wenn sie in ihrer Reinheit erhalten werden soll, nicht in ein, dem Präexistentianismus und Traducianismus Gleichberechtigung einräumendes, Wahrheitsmoment abgeschwächt*), nicht durch Zurückführung auf die creatio sensu latiori um ihren reellen Inhalt gebracht**), nicht durch Verknüpfung des schöpferisch wirkenden Faktors mit der zeugenden Kraft der Gattungsnatur verdunkelt***), und auch nicht in die Vorstellung einer in dem creatürlichen Prozesse der Erzeugung schöpferisch wirkenden Thätigkeit Gottes umgedeutet werden darf †). Alle Versuche, den Creatianismus mit dem Traducianismus zu versöhnen, laufen daher der Natur der Sache nach in principwidrige Halbheiten aus, die im Grunde doch nur zum Vortheile des Traducianismus ausfallen, und bei denen das menschliche Personleben doch am Ende zu einem Produkte der Gattung herabgesetzt wird, mag man sich dabei immerhin in der Gattung das makrokosmische Leben des göttlichen Schöpferodems waltend denken, welches ja im Steine und in der Pflanze, so fern auch sie dem Makrokosmos angehören, ebenfalls waltet. Außerdem verfällt ein abgeschwächter Creatianismus unvermeidlich dem Selbstwiderspruche, daß er die Erschaffung

*) Lange, positive Dogmatik, 301.

**) Ebrard, die chr. Dogmatik, I, 331.

***) J. Müller, die chr. Lehre v. d. Sünde, II, 320.

†) Rothe, theol. Ethik, I, 240.

des ersten auf wesentlich andere Weise als die der übrigen Menschen vor sich gehen lassen muß. Hat nur der erste Mensch sein Personleben unmittelbar von Gott, haben dagegen alle übrigen dasselbe unmittelbar aus der Natur, d. h. aus dem mittelbaren Wirken Gottes (sensu latiori) in der Natur: dann sind alle übrigen Menschen wesentlich anders als der erste entstanden, und die Thatsache des Gewissens in denselben steht als ein unbegreifliches Räthsel da. Nur die creatianische Ansicht löst diese Schwierigkeiten gründlich. Nach ihr ist die Entstehung des Menschen gegenwärtig im Wesentlichen noch dieselbe wie am Anfangspunkte des Geschlechts. Wie der Mensch damals nach seiner organischen Seite aus Staub gebildet ward: so geht noch jetzt seine organische Bildung von der Naturbasis des Geschlechtslebens aus. Wie er damals nach seiner Geistesseite durch unmittelbar göttliche Geisteseinwirkung geschaffen ward: so ist noch jetzt jedes Personleben ein unmittelbares Produkt der göttlichen Schöpferthätigkeit, eine Hervorbringung Gottes aus Nichts. Damit hat sich uns denn auch der an die Spitze unseres Lehrstückes gestellte Satz bestätigt, daß, da die menschliche Persönlichkeit nach ihrem Normalcharakter die zur harmonischen Einheit des Personlebens verknüpfte Synthese der göttlichen Ursächlichkeit und der organischen, durch jene bedingten, Naturwirksamkeit ist, nur der Creatianismus die wesentliche Wahrheit über das Verhältniß des menschheitlichen Gattungslebens zum menschlichen Personleben in sich schließt.

Gerade aber von dem eben gewonnenen Ergebnisse aus leuchtet ein, daß die creatianische Ansicht von der Ursprünglichkeit des Personlebens in Gott keineswegs — wie der Traducianismus behauptet — die im Naturzusammenhange begründete und durch die Geschlechtsthätigkeit vermittelte organische Einheit des Menschengeschlechtes ausschließt. Umgekehrt bewährt sich unser Lehrsatz auch in dem Punkte, daß das organische Leben den Gattungscharakter, das geistige dagegen den Personcharakter des Menschen wesentlich bedingt, und daß jeder Mensch beides zugleich ist: persönlich ein unmittelbares Schöpfungswunder Gottes, organisch ein naturgesetzmäßiges Produkt der Welt.

Die Einheit des Menschengeschlechts.

§. 20. Daß die Menschheit nicht nur vermöge der Selbigkeit ihres geistigen Ursprunges aus der Schöpferthätigkeit des Vaters

der Geister, sondern auch vermöge der Gleichartigkeit ihrer organischen Entstehung aus einem Blute ein einheitliches Ganzes, ein engverbundener Organismus, gewissermaßen ein Leib sei: diese Wahrheit hat nun auch die christliche Dogmatik zu allen Zeiten mehr oder weniger anerkannt*). Die abenteuerliche Hypothese von sogenannten Präadamiten, wornach die Heiden zuerst (1. Mos. 1, 27) und nach ihnen Adam, als der Stammvater der Juden, von Gott erschaffen worden sein soll, und zwar jene blos durch das Wort, dieser (in vorzüglicherer Weise) durch die Hand Gottes, ist gegenwärtig nur noch als eine dogmengeschichtliche Merkwürdigkeit der Erwähnung werth**). Um so entschiedener hat ein nicht unbeträchtlicher Theil der neueren Naturforscher für die Annahme sogenannter Coadamiten, oder einer derartigen Entstehung des Menschengeschlechts, welche auf eine gleichzeitige Pluralität von Stammvätern zurückweist, sich erklären zu müssen geglaubt. Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, eine Lösung dieses Problems vom Standpunkte der Naturforschung aus zu unternehmen, So lange aber naturwissenschaftliche Autoritäten, wie diejenige A. von Humboldt's und des Physiologen Joh. Müller, sich überwiegend für die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechtes

*) Daher der Satz von Hollaz (examen, 406): Primus omnium hominum fuit Adam, parens universi humani generis.

**) Ihr Urheber ist Isaak de la Peyrère in der (1655) anonym erschienenen Schrift: Praeadamitae sive Exercitatio super versibus duodecimo, decimotertio et decimoquarto cap. quinti Epist. D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi. Als ein vermeintlicher Hauptstützpunkt erschien dem ursprünglich reformirten, später zum röm. Katholicismus convertirten, Verfasser die Stelle Röm. 5, 14, weil dort die Existenz von Menschen vorausgesetzt sei, die nicht ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ gesündigt hätten. Ueber das (unverdiente) Aufsehen, welches seine Schrift hervorrief, vgl. Bayle, dictionaire III, 637. Eine weitläufige Widerlegung findet sich bei Calov, systema III, 1040—1074. Reformirterseits ist zu vgl. Maresius: Refutatio fabulae Praeadamiticae absoluta septem prioribus quaestionibus cum praefatione Apologetica pro αὐθεντίᾳ Sacr. Scripturae. Es lag den Reformirten um so mehr daran, ihn zu widerlegen, als die Lehre leicht wie eine Consequenz ihres confessionellen Systems betrachtet werden konnte.

aussprechen*), und besonnene Forscher, wie A. Wagner, darthun, daß die Naturwissenschaft sich außer Stand befindet, „einen triftigen Grund gegen die Abstammung der Menschheit von einem Paare aufzubringen" **), und so lange die Vorfechter der gegentheiligen Ansichten denselben durch so handgreifliche Irrthümer Eingang zu verschaffen suchen müssen, wie dies C. Vogt erweislich gethan hat***): — so lange kann die Dogmatik die naturwissenschaftliche Entscheidung ruhig den Männern vom Fache überlassen, ohne sich vorläufig durch die Ergebnisse jener Forschungen in ihren Ueberzeugungen im Geringsten beirren zu lassen.

Ihre Ueberzeugungen aber schöpft die Dogmatik zunächst auch in diesem Punkte aus dem Gewissen und dem Worte Gottes. Man könnte vielleicht zweifelhaft sein, ob über diese Frage das Gewissen irgend eine Stimme abzugeben habe? Ueber die natur-

*) Humboldt, Kosmos I, 378f.; Joh. Müller, Physiologie des Menschen, II, 768 ff. „Die Menschenraçen, sagt der letztere, sind Formen einer einzigen Art ... sie sind nicht Arten eines Genus."

**) Geschichte der Urwelt, 420.

***) C. Vogt, „Köhlerglaube und Wissenschaft." Gegen ihn A. Wagner, „Naturwissenschaft und Bibel." Pfaff, in seiner lehrreichen, besonders Theologen zu empfehlenden, Schrift: „Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichts" faßt, S. 640, die naturwissenschaftlichen Resultate in folgende sieben Sätze zusammen: 1) die Organisation und die gesammte Lebenserscheinung aller Menschen ist die gleiche; 2) die Verschiedenheit der einzelnen Raçen betreffen nur die Farbe der Haut, die Haare und die Form des Schädels; 3) es findet sich kein einziges Merkmal, welches einer einzigen Raçe ausschließlich eigen wäre und nie in anderen angetroffen würde; 4) die am Weitesten von einander entfernten Raçen zeigen keine so großen Abweichungen in ihrer physischen Beschaffenheit, wie Varietäten unserer Hausthiere, die entschieden zu einer Art gehören; 5) es lassen sich keine scharfen Grenzen zwischen den einzelnen Raçen ziehen, es finden sich ganz allmälige Uebergänge zwischen denselben; 6) es sind historisch nachweisbar durch Veränderung der Wohnsitze und der Lebensweise bedeutende Veränderungen mit einzelnen Stämmen vor sich gegangen; 7) alle Raçen können sich unter einander vermischen und diese Mischlinge sind stets wieder im Stande, unter sich Nachkommenschaft zu erzeugen, was nach den bisherigen verbürgten Angaben bei Thieren nur zu einer Art gehörige Individuen vermögen. Pfaff zieht hieraus den Schluß, daß sämmtliche Menschen zu einer Art gehören, also auch möglicher Weise von einem Paare abstammen können.

wissenschaftliche Seite derselben sicherlich nicht. Allein so fern das Gewissen in allen Menschen wesentlich dasselbe ist, verbürgt es an und für sich, als eine allgemeine Thatsache, die höhere geistige Einheit des Menschengeschlechtes. Führt diese auch nicht mit unmittelbarer Nothwendigkeit auf eine geschlechtliche und organische zurück: so läßt sich doch nicht läugnen, daß die Einheit des Geistes durch die Selbigkeit der Gefühlsfunktionen wesentlich vermittelt werden muß, und ohne entsprechende gleichartige Thätigkeit der organischen Lebensäußerungen nicht zu ihrem wahren Ausdrucke gelangen könnte, so daß allerdings die organische Einheit des Menschengeschlechtes, so fern die Manifestation der geistigen durch dieselbe bedingt ist, ein wenigstens mittelbares Postulat des Gewissens ist.

Auch darüber könnte man vielleicht zweifelhaft sein, ob der h. Schrift über das fragliche Problem eine Entscheidung zukomme? So richtig es nun ist, daß wir die Ergebnisse der Naturwissenschaft nicht nach den Vorstellungen der h. Schriftsteller zu beurtheilen, und überhaupt den natur- und weltgeschichtlichen Bestandtheilen der Schrift keine heilsgeschichtliche Autorität zu verleihen haben*): so ist es doch eine andere Frage: ob die organische Einheit des Menschengeschlechtes nicht ein Postulat des christlichen Heils selbst sei? Sind nämlich unzweifelhaft der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechts von Gott und dessen einheitliche Vollendung in Gott Postulate der Dogmatik**): so muß auch eine Annahme, welche schon in dem Anfangspunkte des Menschengeschlechtes ein disparates Auseinandertreten desselben in für sich selbstständige, und daher von einander unabhängige, Arten voraussetzt, wenigstens geeignet sein, die einheitliche Bestimmung der Menschheit zu einem heilsgeschichtlichen Ganzen im Principe zu bedrohen. So wie aber die Einheit der Heilsbestimmung für die Menschheit im Principe aufgegeben wird, so gibt es auch in Wirklichkeit keine sichere Grundlage für ein menschheitliches Heil mehr. Wenn die Bibel die Menschheit aus einem Menschenpaare abstammen läßt, so gibt sie daher von vorn herein einen Fingerzeig, daß das Heil ein Allgemeines

*) S. Bd. I, 17. Lehrstück, §. 81.

**) Bd. I, 4. Lehrstück.

ist und daß Gott in dem ersten Menschen nicht nur einen Menschen für sich, sondern die Menschheit selbst im Principe geschaffen hat. Ein ausgezeichneter Theologe hat in dieser Beziehung treffend gezeigt, wie das Aufgeben der biblischen Anschauung von der ursprünglichen organischen Einheit des Menschengeschlechtes zugleich auch ein Aufgeben der Humanitätsidee in sich schlösse. Die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechtes ist das Postulat einer zum Zwecke des Heiles geschehenen göttlichen Menschenschöpfung; eine ursprüngliche Artenvielheit dagegen wird immer das Postulat einer, den göttlichen Schöpferfaktor ausschließenden, autochthonischen Menschenbildungstheorie sein*).

Fünftes Lehrstück.

Das Wesen der Sünde.

Schwertner, D., de peccato in genere et in specie de originali, 1655. — *Daub, Judas Ischariot, oder das Böse im Verhältnisse zum Guten betrachtet. — *Tholuck, die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers, 1851, 7. A. — Krabbe, Lehre von der Sünde u. vom Tode, 1836. — *J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, 1849, 3. A., 1858, 4. A. — *Um-

---

*) Hundeshagen, über die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee, akad. Rede, 15: „Die Idee des einen Adam oder genauer des einen Paares der ersten Stammeltern schneidet für jede Art von Besonderung das Recht, die Gattungseinheit principiell zu spalten, an der Wurzel ab... Vor Allem jedenfalls ist so viel gewiß, daß die Vorstellung von einem einzigen Stammpaar nicht blos im Buchstaben, sondern im Geiste des Christenthums begründet ist. Sie ist eine nothwendige Folgerung aus dem Satz, daß der Mensch nicht ein Produkt tellurischer Kräfte, sondern des Willens der allmächtigen Weltintelligenz ist, eines Schöpfungsaktes, der keine eines zureichenden Grundes entbehrende Wiederholung zuläßt.“

breit, die Sünde. Beitrag zur Theol. des A. T., 1853. — Tholuck, erneute Untersuchung über σάρξ als Quelle der Sünde (Stud. u. Krit., 1855, 3, 477 f.).

Daß der Mensch aus dem Zustande der ursprünglichen Vollkommenheit in denjenigen der gottwidrigen persönlichen Selbstbestimmung, oder der sündlichen Personbeschaffenheit, übergegangen, d. h. der Sündenfall, ist eine Thatsache der Erfahrung, welche, da wir von einem Zustande menschheitlicher Sündlosigkeit keine geschichtliche Kenntniß besitzen, nothwendig an den vorgeschichtlichen Anfangspunkt des Menschengeschlechtes zurückverlegt werden muß. Die geschichtlich vorhandene Sünde ist jedoch ihrem Wesen nach der ersten Sünde noch immer gleichartig, und darum weder zum Begriffe des Menschen gehörig, noch diesen Begriff zerstörend, weder ein wirkliches Sein, noch ein unwirkliches Nichtsein, sondern ein Nichtseinsollen, das im Subjekte etwas sein will. Ihren wesentlichen Merkmalen zufolge ist die Sünde: 1) nach ihrer formalen Seite selbstbewußte und selbstgewollte Entgegensetzung des menschlichen Personlebens gegen die göttliche absolute Persönlichkeit, und 2) nach ihrer realen Seite eine derartige Bezogenheit des menschlichen Personlebens auf Natur und Welt, anstatt auf Gott, daß das Subjekt sich durch Natur und Welt, anstatt durch Gott, in seinen persönlichen Funktionen überwiegend bestimmen läßt. Die Sünde ist mithin nach ihrer formalen Seite Ungehorsam gegen Gott oder Gottwidrigkeit, nach ihrer materialen Hingabe an die Welt oder Weltsucht.

Die Sünde als gottwidrige persönliche Selbstbestimmung des Menschen.

§. 21. Der erste Theil unseres Satzes, wornach die Sünde als gottwidrige Selbstbestimmung des Menschen eine allgemeine Erfahrungsthatsache ist, die ihrem Ursprunge nach auf den vorgeschichtlichen Anfangspunkt des Menschengeschlechtes zurückgeführt werden muß, bedarf für den, welcher überhaupt das Vorhandensein des Bösen in der Menschheit anerkennt, keines eingehen-

den Beweises. In dieser Beziehung wird es bei dem Ausspruche von J. Müller sein Verbleiben haben, „daß jedes menschliche Leben, welches die früheste Periode kindlicher Bewußtlosigkeit überschritten hat, auch ein mit wirklicher Sünde irgendwie beflecktes ist"*). Und zwar erfährt ein Jeder die Sünde als eine wirkliche Thatsache im Gewissen; denn außerhalb des Gewissens ist es nicht möglich zum Bewußtsein von der Sünde zu gelangen. Der Grund hiervon ist darin zu suchen, daß die Sünde, wie wir sie zunächst nach ihrem Wesen im Allgemeinen bezeichnet haben, eine gottwidrige persönliche Selbstbestimmung des Menschen ist. In so fern kommt sie auf dem Gebiete des menschlichen Selbstbewußtseins, d. h. des centralen Geistlebens überhaupt, zur Erscheinung. Der Mensch erfährt sie innerhalb des Selbstbewußtseins nicht als ein ihm zugefügtes Leiden, so daß sie lediglich zu den Uebeln des Lebens gehörte, sondern er begeht sie als sein eigenes Thun, so daß sie ein Theil der von ihm verursachten Erscheinungen seines Lebens ist. Zugleich gehört sie dem Selbstbewußtsein zunächst nicht in seiner ausschließlichen Bezogenheit auf die Welt, wie sich dasselbe in den Funktionen der Vernunft und des Willens manifestirt, sondern als solchem an, wie es an sich auf Gott bezogen ist. Sofern wir lediglich denken und wollen, haben wir kein Bewußtsein von der Sünde, woher sich denn auch die auffällige Thatsache schreibt, daß einseitige Verstandesausbildung oder einseitige Willensentwicklung die Erkenntniß der Sünde eher hemmen als fördern. Erst wenn der Mensch in den innersten Grund seines persönlichen Lebens, in das Gewissen, hinabsteigt und seine Gedanken, Entschließungen und Handlungen am Lichte desselben prüft, kommt er zu der für ihn überraschenden Einsicht, daß sie nicht sind wie sie sein sollten, und daß ihm nichts übrig bleibt als ein Verwerfungsurtheil über sie abzugeben.

Im Gewissen ist nun aber das Selbstbewußtsein nicht nur bei sich selbst, sondern es ist auf das Gottesbewußtsein bezogen. Die Wahrnehmung, daß der Mensch lediglich im Gewissen sich der Sünde bewußt wird, steht mithin mit der ursprünglichen Selbstoffenbarung Gottes innerhalb der Gewissensregion in unauf-

*) J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, II, 335.

löslichem Zusammenhange. Nur wo Gott wirklich dem Menschen sich mittheilt, da ist Sündenbewußtsein möglich, so daß die Thatsache der Sünde in inniger Verknüpfung mit der Thatsache der Gemeinschaft des Menschen mit Gott steht. Wo es mit der letzteren ein völliges Ende genommen hätte, da fände sich nicht mehr Sünde, sondern ein Zustand vor, welcher gar nicht mehr unter die Normen der sittlichen Zurechnung fiele, und daher den Menschen in sittlicher Beziehung mit den Geschöpfen der untersten Gattung auf eine Linie brächte. Denn so beklagenswerth es ist, daß die Sünde durch den Menschen in die Welt gekommen ist*), und so grauenerregend die Verheerungen sind, welche dieselbe von ihrem ersten Ursprunge an in dem Menschengeschlechte verursacht hat und noch immer verursacht: so ist es dennoch ein Vorrecht des Menschen, welches ihm ausschließlich vor allen anderen Geschöpfen der Erde eignet, daß er zu sündigen vermag.

Unser Gewissen läßt uns nun auch keinen Augenblick darüber im Unklaren, daß die Sünde eine persönliche That des Menschen ist. Was es als Sünde verwirft, ist immer ein Verhalten unseres persönlichen Lebens zu Gott, und zwar ein solches, wie es nicht sein sollte. Während ein jedes Moment des Selbstbewußtseins eine derartige Bezogenheit auf das Gottesbewußtsein ausdrücken sollte, daß es als durch das letztere normirt erschiene: so bezeugt uns das Gewissen, daß innerhalb unseres Selbstbewußtseins unaufhörlich Momente vorkommen, welche eine Bezogenheit auf das Gottesbewußtsein nicht enthalten, so daß mithin an Einem fort Hemmungen, Störungen, Unterbrechungen unseres centralen Verhältnisses zu Gott stattfinden. Und indem das Gewissen derselben als solcher bewußt wird, welche nicht sein sollten; indem es also anerkennt, daß jene Mißstände nicht auf mechanischem oder organischem Wege, in Folge äußerer Gewalt oder eines immanenten Naturprozesses, sondern auf persönlichem Wege, durch unser eigenes, von persönlicher Einwilligung begleitetes, Verursachen herbeigeführt wird, sagt es zweierlei aus: sowohl, daß die Sünde „gottwidrig“, d. h. eine Verletzung unseres normalen Personverhältnisses zu Gott, als daß sie „Selbstbe-

---

*) Röm. 5, 12.

stimmung", d. h. eine freie Hervorbringung unseres Personlebens ist*). Daß die h. Schrift auf allen ihren Blättern dieses Resul-

*) Die Etymologie des Begriffes „Sünde" ist zweifelhaft. J. Grimm leitet das deutsche Wort von syn, synja oder synjar ab, einem in der Gerichtssprache gebräuchlichen Ausdrucke, der Entschuldigung vor Gericht, so viel als Verhinderung des Erscheinens vor Gericht bedeutet. Näher läge doch immer die Ableitung von suona (altdeutsch), entsprechend unserem Sühne und verwandt mit dem lateinischen sons. Sünde wäre dann, was Sühne erfordert, also eine Schuld begründet (Stud. u. Krit. 1839, 3, 747 f.) Das hebräische חָטָא heißt eigentlich nicht, nach der gewöhnlichen Annahme, verfehlen, sondern mindern und dadurch schädigen. Wer den König erzürnt, ist (nach Sprüch. 20, 2) חוֹטֵא נַפְשׁוֹ, ein sich selbst Schädigender, d. h. er setzt sich Gefahr aus. Mit Beziehung auf Gott heißt חָטָא Gott mindern, schädigen, d. h. ihn, seine Ehre verletzen. Daher der Ausspruch Gottes 2. Mos. 32, 33: מִי אֲשֶׁר חָטָא־לִי אֶמְחֶנּוּ מִסִּפְרִי, d. h. wer mich beschädigt, den will ich wieder beschädigen. Bekanntlich ist auch die Bedeutung von ἁμαρτάνειν (ἁμαρτία) sehr zweifelhaft. Uns wenigstens scheint die Ableitung von Buttmann (Lexilogus 1, 137) von μέρος, nicht theilhaft werden = verfehlen, sich nicht sehr zu empfehlen. Doch scheint auch hier die Bedeutung verfehlen, z. B. sein Ziel, erst die abgeleitete und dagegen mindern, schädigen, wie z. B. ἁμαρτάνεσθαι ὀπωπῆς, des Gesichtes beraubt werden (Od. 9, 512), die ursprünglichere zu sein. Ἁμαρτία wäre daher auch hier die Verletzung und zwar im absoluten Sinne, Verletzung Gottes = Sünde. Die Anschauung, daß die Sünde in ihrer tiefsten Wurzel Verletzung Gottes, Gottwidrigkeit sei, geht durch die ganze Schrift, ist aber besonders Röm. 1, 18 f. ausgeführt. Auch die tieferen scholastischen Dogmatiker des Mittelalters hielten diese Ueberzeugung noch fest, wie denn Anselmus auf diese Ueberzeugung sein ganzes soteriologisches System stützte (cur Deus homo I, 11): Omnis voluntas rationalis creaturae subjecta debet esse voluntati Dei . . . . Hoc est debitum, quod debet Angelus et homo Deo, quod solvendo peccat, et quod omnis, qui non solvit, peccat... Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est et Deum exhonorat: et hoc est peccare. Der Protestantismus, mit seinem Rückgange auf das Gewissen, hatte besondere Veranlassung, die Sünde in ihrem allgemeinsten Wesen als gottwidrige Selbstbestimmung des Menschen zu begreifen. Melanchthon sagt in den Hypotyposen (ed. Aug., 29): Legem (Dei) non facere, quid aliud est quam peccare? und definirt nachher peccatum als affectus contra legem Dei (a. a. O., 38). Ganz dieselbe Beschreibung reformirterseits bei Ursinus (expl. cat. Op. th. Heidelb., 66): Peccatum ἀνομία seu quicquid cum lege Dei pugnat, h. e. defectus vel inclinatio, vel actio pugnans cum lege Dei, offendens Deum. . . Weniger scharf Hollaz (examen, 488): peccatum est aberratio a lege divina.

tat bestätigt; daß die Sünde in ihr, wie als ein allgemeiner, alle Menschen umfassender, Vorgang, so auch als ein freies, dem Menschen in keiner Weise aufgenöthigtes, Thun betrachtet werde, das ist nicht zu bestreiten.

§. 22. Um nun aber das Wesen der Sünde genauer darzulegen: dazu bedarf es einer eingehenden Beleuchtung derjenigen biblischen Erzählung, in welcher uns über den Ursprung der ersten Sünde, oder den vorgeschichtlichen Anfangspunkt des Sündigens überhaupt, näher berichtet wird. Wenn nach unseren früheren Untersuchungen feststeht, daß der Mensch ursprünglich gottgemäß, auf sittliche Vollkommenheit angelegt, obwohl noch nicht sittlich vollendet, erschaffen worden ist: so muß an irgend einem Punkte, wie unser Lehrsatz sagt, dieser Zustand ursprünglicher Vollkommenheit in denjenigen gottwidriger Personbeschaffenheit übergegangen sein. Wie nahe an den Zeitpunkt der Erschaffung des ersten Menschen wir diesen Anfangspunkt auch verlegen mögen, immerhin muß er, da er später fällt als die Menschenschöpfung, einen wirklichen Vorgang in sich schließen, und wenn auch der Zustand der ursprünglichen Vollkommenheit jenseits der Region unserer geschichtlichen Erfahrung liegt, und somit auch der Uebergang aus demselben in einen anderen der Vorgeschichte angehört, so bürgt doch unser Gewissenszeugniß dafür, daß, was im Menschen bei der ersten Sünde thatsächlich vorgegangen ist, im Der Sündenfall.

Eigenthümlich Heidegger (med. med., 74): defectus naturae et actionum in naturis intelligentibus pugnans cum lege Dei, easque ex ordine justitiae divinae ad poenam obligans. Selbst der Rationalismus hat den Grundbegriff der Gottwidrigkeit nicht ganz aufzugeben vermocht, wie z. B. Bretschneider (Dogm. II, 15, 4. A.) „jede im Zustande der Freiheit geschehene Abweichung von unserer Bestimmung, oder, was dasselbe ist, von dem erkannten Willen Gottes" — als Sünde bezeichnet. So beschreibt auch Schleiermacher (d. chr. Gl. I, §. 63) die Sünde als das, „daß wir uns dessen, was in unseren Zuständen Abwendung von Gott ist, als unserer ursprünglichen That bewußt sind." Ganz dem Gewissensstandpunkte zuwider ist die Ableitung des Begriffes peccare von pecus (nach Salmasius, lat. ling., 13) = more pecudum agere, vernunftlos handeln, und es ist bezeichnend genug, daß Hollaz diese Ableitung als die richtige in einer besonderen These aufgenommen hat (examen, 489).

Wesentlichen nur Dasselbe sein kann, was sich heute noch jedesmal bei der Sünde begibt.

Mit dieser Behauptung treten wir nun allerdings zunächst in Widerspruch mit der Ausführung Schleiermacher's. Es soll nämlich, nach der Ansicht Schleiermacher's unmöglich sein, die ersten Menschen in Beziehung auf dasjenige in ihnen, was eine Folge des Umstandes ist, daß sie nicht geboren, sondern geschaffen wurden, in die Gemeinschaft unseres Selbstbewußtseins aufzunehmen, ja es soll in diesem Betreffe sogar ein Gegensatz zwischen ihnen und uns bestehen*). Hier bewährt sich sogleich die große Bedeutung der Theorieen des Traducianismus und des Creatianismus für die Bestimmung unseres Lehrstückes. Eine Scheidewand, wie sie von Schleiermacher zwischen den ersten Menschen und allen nachfolgenden aufgestellt werden will, so daß es gar nicht möglich sein soll, jene als ethisch gleichartig mit uns vorzustellen, ließe nur für den Fall sich als möglich denken, wenn, wie nach der traducianischen Annahme, der erste Mensch wirklich ganz anders als alle übrigen entstanden wäre. Ist dagegen die creatianische Ansicht — wie wir nachgewiesen haben — die richtige: so entsteht auch im Wesentlichen jeder Mensch noch immer so, wie der erste.

In diesem Falle kann es auch nicht, wie Schleiermacher der Meinung ist, eine besondere Schwierigkeit für uns haben, „es zu einer anschaulichen Vorstellung davon zu bringen, wie die Sündhaftigkeit von den ersten Menschen auf ihre Nachkommen übergegangen sei". Ist die Sünde überhaupt von den ersten Menschen auf nachfolgende Generationen verpflanzt worden — was als Thatsache feststeht —: dann ist auch nicht der geringste Grund zu dem Zweifel vorhanden, daß sie von jenen in einer anderen Weise auf ihre Nachkommen übergegangen sei, als sie noch immer von einem Geschlechte auf das andere übergeht. Anstatt daher mit Schleiermacher die Erzählung vom Sündenfalle als ungeeignet zu betrachten, um auf das Räthsel der Sünde auch nur einiges Licht zu werfen, erblicken wir vielmehr in derselben ein höchst wichtiges Hülfsmittel zur Lösung jenes Räthsels.

Ob wir in der Erzählung 1. Mos. 3 einen in allen Einzelnheiten urkundlichen äußeren geschichtlichen Vorgang vor uns

---

*) Der chr. Glaube, §. 72, 1.

haben: diese Frage hätte um so weniger jemals gestellt werden sollen, als zu ihrer Bejahung alle Bedingungen fehlen. Aeußere geschichtliche Vorgänge gibt es nur da zu erzählen, wo die Möglichkeit einer urkundlichen Ueberlieferung, sei es durch unzweifelhafte Sagenkunde, sei es durch monumentale Ueberlieferungen, sei es auch durch schriftliche Denkmäler, vorliegt*). An eine auch nur im Allgemeinen verbürgte, oder gar urkundlich gesicherte, Ueberlieferung ist bei dem Berichte von dem Sündenfalle um so weniger zu denken, als die h. Schrift auf solche Quellen, deren sie sonst bei urkundlichen Mittheilungen in der Regel erwähnt, hier auch nicht einmal von ferne hindeutet. Allein kann denn auch in Betreff unseres Heiles irgend etwas daran gelegen sein, wie wir uns die äußeren Umstände des Sündenfalles vorstellen?**) Ob

---

*) Von Cölln (bibl. Theol., I, 166) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß der biblische Bericht über die Schöpfungsgeschichte schon darum nicht als Geschichtserzählung im engeren Sinne des Wortes gelten kann, „weil er eine Thatsache berichtet, die keine Zeugen zuließ.“ Wie Hofmann (Schriftbeweis I, 264) nichtsdestoweniger behaupten kann, der Schöpfungsbericht beruhe auf Ueberlieferung, die doch immer ein Miterlebthaben einschließt, ist schwer zu begreifen. Wenn er mit Recht die Hypothesen derjenigen Theologen zurückweist, welche jenen Bericht aus „Offenbarung“ oder einem „besonders kräftigen Gottesbewußtsein“ entstanden sein lassen (Lutz und Hävernick), weil jede Andeutung hierfür darin fehle, so wird er selbst wohl die Antwort auf die Frage schuldig bleiben, wo sich denn eine Andeutung dafür in jener Urkunde finde, daß den ersten Menschen „die Gegenwart (und auch der Ursprung) der Welt klar und durchsichtig vorgelegen?“

**) Wie wenig sich die geschichtliche Ansicht mehr halten läßt, beweist Niemand besser, als ihr neuester Vertheidiger, Hofmann, wenn er, (a. a. O., I, 266) dem Berichte „geschichtlichen, nämlich heilsgeschichtlichen Werth“ zueignend, limitirend hinzufügt: „wie viel er (der Bericht) auch auf dem Wege von seinem Ursprunge bis zu der Gestaltung, in welcher er vorliegt, schon in dem Munde des aus der Unmittelbarkeit seines Daseins gefallenen Erstgeschaffenen, wie viel mehr(!) durch die Sprache spätgeborener Geschlechter, an seinem ursprünglichen Werthe verloren haben mag“... Ein geschichtlicher Bericht, der auf dem langen und allerdings etwas zweifelhaften mehrtausendjährigen Wege seiner Ueberlieferung so viel, so gar viel, an seinem ursprünglichen Werthe verloren haben mag, steht der Dignität des göttlichen Wortes viel weniger an, als ein allegorisches Lehrbild, an welchen die Schrift A. und N. Testaments so reich ist, welches offenbarender Wirkung auf das Gewissen der Hervorbringer seinen Ursprung

der erste Mensch durch eine Schlange, oder durch ein anderes Thier, oder überhaupt durch ein Thier verführt worden sei; ob er von einem Apfel, oder von einer anderen Frucht gegessen habe; ob Gott von außen durch eine Theophanie, oder von innen durch das Gewissen ihn vor der Uebertretung seines Gesetzes zu warnen gesucht habe u. s. w., sind solche Züge auch für die Anschaulichkeit der Form der Erzählung nicht gerade gleichgültig, so würde jedoch der Sinn durch Veränderungen hinsichtlich derselben im Wesentlichen nicht entstellt werden: ein Umstand, der schon an und für sich darauf hindeutet, wie die ernste Wahrheit, daß schon der erste Mensch gleich beim Beginne seiner persönlichen Entwicklung einen anormalen Weg, mittelst einer persönlichen Verirrung, eingeschlagen hat, in die äußere Hülle einer sinnvollen heiligen Sage eingekleidet worden ist. Es hat einer der neuesten Erklärer Philo's mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß dieser geistreiche Schriftausleger, in einer sonst die biblische Urkunde streng geschichtlich auffassenden Schrift, doch den Sündenfall allegorisch deutet*). Daß er in der Schlange ein Sinnbild der Wollust erblickte, und die Sünde ihrem Wesen nach als ungezügelte Geschlechtslust auffassen zu müssen glaubte, das war freilich ein Irrthum. Im Allgemeinen bekennt sich allerdings die ungeheure Mehrheit der kirchlichen Ausleger zur buchstäblichen Auslegung. Wenn Origenes von seinem prädestinatianischen Standpunkte aus die letztere als ein Produkt der Einfalt bezeichnet**): so steht er mit einem so kühnen Urtheile allein. Und doch ist auch Augustinus, ob-

---

verdankt. Auch J. Müller (a. a. O., II, 480) begnügt sich mit der Annahme einer „uralten Erinnerung“, einem „historischen Kerne, an welchen im unmerklichen Krystallisationsproceß der Volkssage Elemente der Dichtung sich angebildet hätten.“

*) Vgl. G. Müller, des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung, 386. Philo sagt §. 56: Ἔστι δὲ ταῦτα οὐ πλάσματα μύθου .... ἀλλὰ δείγματα τύπων ἐπ' ἀλληγορίαν καλούντων κατὰ τὰς δι' ὑπονοιῶν ἀποδόσεις. Schon Philo hat also und mit Recht die mythische Entstehung der Erzählung verworfen. Sie ist nicht aus einem unbewußten religiösen Dichten, sondern aus dem frommen Bewußtsein offenbarungsträgerischer Persönlichkeiten entstanden. Allegorie und Symbol gehen hier in einander über.

**) De principiis, IV, 9.

wohl er an dem geschichtlichen Rahmen der Erzählung für seine Person festhält, einer der Wenigen, die weitherzig genug sind, die sinnbildliche Auslegung nicht ohne Weiteres zu verwerfen, wogegen er mit vollem Rechte die eben so abgeschmackten als obscönen Deuteleien verwarf, welche zu seiner Zeit im Anschlusse an Philo in Betreff des Wesens der ersten Sünde Verbreitung gefunden hatten*).

Daß unter der Herrschaft mittelalterlicher biblischer Akrisie die allegorische Deutung, und zwar in verwerflichster Gestalt, nur noch bei häretischen Sekten sich vorfindet**), ist eben so natürlich, als daß Luther zu einer Abweichung von der herrschenden buchstäblichen Auffassung sich noch nicht angeregt fühlte, obwohl er, dem dichtenden Triebe seiner Phantasie folgend, in der Auslegung über die Grenzen der biblischen Erzählung weit hinaus ging, den Vorgang des Sündenfalls auf den Sabbath verlegte, Adam in der Sabbathsfrühe der Eva noch eine erbauliche Predigt halten, und sodann wenige Stunden darauf den Fall selbst eintreten ließ***). Hat doch selbst der sonst öfters überscharfsichtige F. Socinus an der äußern Geschichtlichkeit unserer Erzählung nicht gezweifelt †). Es ist erst das Verdienst der neueren Theologie,

---

*) Die merkwürdige Stelle lautet de genesi ad lit. XI, 40: Non tamen ignoro, quibusdam esse visum festinatione praevertisse illos homines appetitum scientiae boni et mali, immaturo tempore percipere voluisse quod eis dilatum opportunius servabatur idque egisse tentatorem, ut praeoccupando quod nondum talibus congruebat, offenderent Deum . . . Hic si forte per lignum illud non ad proprietatem ut verum lignum et vera poma ejus, sed ad figuram velint accipere, habeat exitum aliquem rectae fidei veritatique probabilem.

**) Z. B. bei den Katharern im 12. Jahrhundert nach der vita haereticorum von Bonacursus. Auszüge daraus bei Gieseler, Lehrbuch d. K. G. II, 2, 549.

***) Ennarratio in Genesin zu 1. Mos. 3, 1 (Erl. A. Op. lat., I, 181): Mihi videtur hanc tentationem esse factam in die sabbato . . . mane Adam Hevae concionatus est de voluntate Dei . . . .

†) In seiner Schrift de auctoritate S. Scripturae, I, 4, erwähnt er zwar: doctos quosdam viros libris istis (namentlich der Genesis) objicere, quod in eis ea narrentur, quae longissimo tempore ante Mosem, qui eos scripsit, natum evenerint, nedum is potuerit ex propria scientia . . . . illa scribere, atque ut facere videtur, asserere, et idcirco causa sit, cur ejus dicto non sit standum. Er beruft sich aber zum

nachdem die mosaische Erzählung vorher eine Anzahl geschmackloser historisirender Umdeutungen erlitten hatte*), zu der Einsicht vorgedrungen zu sein, daß ihre heilsgeschichtliche Wahrheit nicht in ihren äußeren Zügen, sondern in dem darunter verhüllten tiefen und universalen Sinne zu suchen ist. Die Erzählung ist mithin im Wesentlichen thatsächlich und wahr; denn der Sündenfall hat, trotzdem daß ihn D. Fr. Strauß „abgethan" zu haben behauptet**), dennoch wirklich stattgefunden; nur ist, was in jener auf dem Gebiete des natürlichen Geschehens vorgeht, in Wirklichkeit auf demjenigen des ethischen Handelns vor sich gegangen. Man darf wohl behaupten: diejenigen Theologen, welche die Wahrheit der Erzählung in ihrem ethischen Kerne, und nicht in ihrer äußern Schale finden, fassen sie wahrer auf, als diejenigen, welche sie vorzugsweise als äußeren Vorgang betrachten, aber eben deßhalb dann auch ihren dogmatischen Schwerpunkt vorzugsweise in Aeußerlichkeiten verlegen müssen. Die Geschichte des Sündenfalls als äußere Thatsache hat sich jedenfalls nur einmal zugetragen, ihre heilsgeschichtliche Wahrheit besteht dagegen darin, daß sie sich noch immer zuträgt, und so lange wiederholen wird, als das Bild Gottes in der Menschheit noch nicht völlig hergestellt ist***). Aus diesem Grunde hat, wie J. Müller

---

Zeugniß für die historische Glaubwürdigkeit des Geschriebenen auf die persönliche Zuverlässigkeit des Moses und dessen inniges Verhältniß zu Gott, und schließt ohne alles Verständniß des sittlichen Charakters einer allegorischen oder symbolischen Erzählung: Alio quin Deo carissimus atque intimus fuisset homo scelestus et indignus qui videret (!), qui videlicet aussus fuisset ea scribendo asseverare, non modo de aliis, sed de ipso Deo, deque ejus operationibus, quae sibi comperta non essent, et tam graviter alios fallere.

*) Vgl. über jene Umdeutungen Strauß, d. chr. Glaubenslehre II, 31 f.

**) Strauß, a. a. O., 30 und 34.

***) Im Ganzen treffend Nitzsch (System, §. 106, Anm. 1): „Die mosaische Hamartigenie halten wir für wahre Geschichte, aber nicht für wirkliche." Jedoch hat der Sündenfall eine, wenn auch nur innere, Wirklichkeit. Sie ist eine wahre, aber nicht eine äußere Geschichte. Auch dem Satze Martensen's (d. chr. Dogm., §. 79, Anm.): „In der mosaischen Erzählung von dem Sündenfall haben wir eine Einheit von Geschichte und heiliger Symbolik," können wir nicht ganz zustimmen. Richtig dagegen bezeichnet er ihn als „die bildliche Darstellung einer wirklichen Thatsache."

treffend bemerkt, „die dogmatische Betrachtung die Aufgabe, die sinnbildlichen Elemente, welche das folgenreiche Ereigniß des Sündenfalles in der mündlichen Ueberlieferung allmälig an sich gezogen und aus dem es sich sein gegenwärtiges Gewand gewebt hat, auf ihren eigentlichen Inhalt zurückzuführen"*).

Drei Punkte sind es insbesondere, auf welche der Dogmatiker in der biblischen Erzählung zum Zwecke eines umfassenden heilsgeschichtlichen Verständnisses des Sündenfalles seine Aufmerksamkeit zu richten hat: 1) die beiden Bäume mit der belebenden und der verlockenden Frucht; 2) das göttliche Verbot, von der letzteren zu essen; 3) die durch Verführung der Schlange bewirkte Uebertretung dieses Verbotes. Das, was Martensen das „Mysterium des Sündenfalles" nennt, ist in diesen drei Punkten beschlossen.

Was die Bedeutung der beiden Bäume betrifft, so hat es zunächst den Anschein, als bedeute der Baum des Lebens das ewige Leben, und der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen das sittliche Unterscheidungsvermögen. Diese Bedeutung ist jedoch — nach der Erzählung — nicht in den Bäumen an sich, sondern in ihrer Frucht gelegen. Allein auch ihre Frucht bewirkt nicht ohne Weiteres: einerseits das ewige Leben,

---

*) Die chr. Lehre von der Sünde, II, 534. Wenn Ebrard (chr. Dogm. I, 441, Anm. 2) die symbolische Auslegung unserer Erzählung als Parabel oder Allegorie ohne Weiteres für „thöricht" erklärt, so glauben wir eine solche Prädicirung für keine Widerlegung derselben halten zu müssen. Auch Lange (phil. Dogmatik, 439) hat die äußerlich geschichtliche Auffassung aufgegeben. Dagegen darf wohl gefragt werden, woher Kurtz (Geschichte des Alten Bundes, 2. A., I, 63) weiß, daß der Verfasser der Genesis, welchen er von dem Verfasser unseres Berichtes unterscheidet, „den kindlich naiven und in dieser Naivität so erhabenen Charakter desselben als einer heiligen und ehrwürdigen Reliquie aus der ersten Urzeit der Menschen nicht habe ändern wollen", und woher er weiß, daß dieser Bericht „die Erinnerungen und Anschauungen der ersten Menschen, wie sie in der Tradtion sich erhalten haben, unangetastet wiedergibt?" Auf solche eben so kecke, als unerweisliche Behauptungen will man den Glauben an die Wahrheit des Heils gründen? Sind das nicht morsche Stützen? Gar zu bequem verfährt Thomasius, wenn er (Chr. P. u. W., I, 308) sagt: „Was Gen. 3 berichtet, will (?) als geschichtlicher Hergang angesehen sein. Schon (!) damit (?) sind alle die irrigen Auffassungen über die Entstehung des Bösen in der Menschheit abgewiesen!"

andererseits die Gabe der sittlichen Unterscheidung, sondern lediglich unter der Bedingung, daß der Mensch von der Frucht nimmt und sie genießt. Deßhalb zeigen die Bäume mit ihrer Frucht — genau besehen — nur eine Möglichkeit an, und zwar die, daß der Mensch sowohl für das ewige Leben, als für seine sittliche Bestimmung sich selbst entscheiden könne. Hinsichtlich des ersten Baumes, der für einmal in der Erzählung nicht weiter in Betracht kommt, ergibt sich ohne Schwierigkeit ein doppeltes Resultat: 1) daß der Mensch nicht wie das Thier zu vergänglichem, sondern zu unvergänglichem Leben geschaffen, daß der Tod mithin ihm nicht wesentlich eigen, sondern im Widerspruche mit seinem Begriffe über ihn verhängt worden ist, und 2) daß der Mensch als solcher noch nicht im wirklichen Besitze des ewigen Lebens sich befindet, sondern vielmehr die Bestimmung in sich trägt, sich dasselbe auf dem Wege sittlicher Aneignung zu erwerben. Bei dem anderen Baume nun freilich tritt dem Gesichtspunkte, wornach er mit seiner Frucht als ein Sinnbild der Möglichkeit sittlicher Entscheidung für das Gute oder das Böse betrachtet wird, die Schwierigkeit entgegen, daß der Genuß seiner Frucht von Gott verboten, ja sogar mit der schweren Strafe des Todes bedroht ist.

Daß die sittliche Selbstentscheidung eine nothwendige Folge der sittlichen Erkenntniß ist, daß sie nichts Unerlaubtes und Gott Unwohlgefälliges sein kann, haben schon ältere Kirchenlehrer anerkannt*). Allein der Baum bedeutet mit seiner Frucht auch nicht die Möglichkeit bloß theoretischer sittlicher Erkenntniß. Heißt er doch ausdrücklich: „Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen"; nicht ein Baum, dessen Früchte sittliche Erkenntniß verleihen **), sondern dessen Genuß zur Folge hat, daß das Wissen von gut und böse, oder vom sittlichen Gegensatze, in dem Genießenden hervorgebracht wird. Die althergebrachte Vorstellung, daß der Genuß des Baumes an sich nicht schädlich gewesen wäre, ist zwar gegen die geschmacklose Meinung, daß er ein

---

*) Unrichtig Theophilus ad Autolycum, II, 102 (Par. A.): Οὐ γὰρ τι ἕτερον ἦν ἐν τῷ καρπῷ εἰ μόνον γνῶσις· ἡ δὲ γνῶσις καλὴ, ἔπει αὐτῇ οἰκείως τις χρήσηται.

**) So Knobel zu 1. Mos. 2, 9 und 3, 22.

Giftbaum gewesen sei, gewissermaßen im Rechte. Durch die Behauptung dagegen, daß unter den vielen Bäumen des Gartens das göttliche Verbot diesen Baum nur darum getroffen habe, weil der Mensch seinen Gehorsam gegen Gott an der Probe des Verbotes habe bewähren müssen, wird einer der bedeutungsvollsten sinnbildlichen Züge der Erzählung verwischt*). So gewiß der Baum des Lebens den höchsten Gipfel sittlicher Vollendung, welcher von dem Menschen, als persönlichem Wesen, überhaupt erstrebt werden kann, versinnbildlicht, so gewiß bedeutet der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen den tiefsten sittlichen Abgrund, in welchen es dem Menschen, als persönlichem Wesen, sich zu stürzen überhaupt möglich ist. Wie der Genuß der Frucht jenes Baumes ewiges Leben, so bewirkt der Genuß von diesem den — Tod. Zwischen den Gegensatz von Leben und Tod war also der Mensch ursprünglich hineingestellt. Und eben an diesem Gegensatze läßt nun auch die Schrift das Wesen der Sünde zur Erscheinung kommen.

Nach der biblischen Erzählung findet sich der neugeschaffene Mensch in einem mit fruchtbaren, anmuthigen, zum Genusse einladenden Bäumen bepflanzten Garten vor. Dieser Garten ist seine Welt, und bedeutet diese zunächst in der Art, wie er mit seinem Personleben sich zu ihr stellen soll, als die ihm unterworfene und dem Zwecke seines, mit dem göttlichen Willen noch übereinstimmenden, Geistes dienende, auch wirklich. In diesem Anfangsverhältnisse ist noch Alles gut, — noch kein Kampf mit den verderblichen Mächten der Natur, keine Auflehnung der niederen thierischen Creatur gegen ihren königlichen Herrn, den mit dem Ebenbilde Gottes gekrönten Menschen. Aber diese ursprüngliche Harmonie

*) Unstreitig hat sich schon Augustinus zu jener Behauptung durch ein dogmatisches Motiv verleiten lassen, wie er denn de genesi ad literam, VIII, 6, sagt: Neque enim qui fecerat omnia bona valde in paradiso instituerat aliquid mali. Epist., 36: Adam non cibus, sed prohibitus cibus perdidit. Aehnlich die protestantischen Dogmatiker, z. B. J. Gerhard, Loc. X, 1, 5: Deus .... proposuit ipsi (homini) in hoc praecepto γυμνάσιον quoddam obedientiae, quae Deo gratissima et homini utilissima fuisset. Si enim homo perstitisset in sancta erga hoc praeceptum obedientia, statuto tempore absque mortis aut doloris interventu ex terreno paradiso in coelum fuisset translatus et in bono confirmatus.

ist erst in ihrem Anfange, noch nicht auf der Stufe ihrer Entwicklung, noch weniger auf derjenigen ihrer Vollendung, vorhanden. Die Frucht am Baume des Lebens winkt; aber sie ist noch nicht gewonnen. Was im Keime schon ist, das muß im Kampfe erst werden. Wenn der Baum des Lebens die eine Möglichkeit veranschaulicht, daß der neugeschaffene Mensch das Höchste erreichen kann, so repräsentirt dagegen der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen die andere Möglichkeit, daß der Mensch von seinem eigenen Begriffe abfallen, daß er durch eigene Verirrung untergehen kann. Dabei darf zugleich auch nicht übersehen werden, daß der Baum des Lebens nicht Geist, nicht Personleben, daß er ebenfalls ein Theil der Welt ist. Sollte nun aber wirklich von einem Theile der Welt ewiges Leben ausgehen können, da doch unstreitig Gott die alleinige Quelle unvergänglichen Lebens ist? Die Lösung des Räthsels ist in der Thatsache enthalten, daß Gott der Welt von seinem Geiste und seinem Leben mitgetheilt hat, und der Wunderbaum will sagen: auch innerhalb der endlichen, dem Wechsel der Zeit unterworfenen, Welt sei es möglich, das Ewige zu gewinnen. Die Frucht des ewigen Lebens reift in der That innerhalb der, auf dem Grunde des von Gott bestimmten Geistlebens ruhenden und mit Gott übereinstimmenden, Welt. Es ist nicht nöthig in die leeren Räume eines abstrakten Jenseits zu flüchten, um das ewige Leben zu gewinnen. Allein in derselben Welt, in welcher die Frucht des ewigen Lebens winkt, lauert auch der Tod. Wie der Baum des Lebens ein Sinnbild der zur Ewigkeit des Geistes verklärten, so ist der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen ein Sinnbild der zur Hinfälligkeit des Todes verdunkelten Welt. Beides findet sich also in der Welt: das Leben und der Tod, und mit der Sünde nimmt der Tod seinen Anfang.

Eine entsprechende Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Sünde ergibt sich aus der biblischen Erzählung vom Sündenfalle daher nur vermöge einer richtigen Auffassung des zweiten paradiesischen Baumes. Derselbe ist ein Sinnbild der Welt in ihrer falschen Einwirkung auf den Menschen als verlockende todbringende Macht. Während Gott die Welt dazu erschaffen hat, daß sein Bild in ihr wiederstrahle, und daß sie dem

Menschen diene*): zeigt sie in jenem Baume nicht nur das Bestreben, sich von dem Menschen zu emanzipiren, sondern sie will den Menschen sich unterthänig, gleichförmig, zu einem Träger der Vergänglichkeit, einem Geschöpfe des Todes machen, und den göttlichen Weltzweck somit vereiteln. Das Verbot vom Baume zu essen, hat daher lediglich den Sinn, daß der Mensch sich nicht in gottwidrige Abhängigkeit von der Welt begeben, nicht die Welt zum Mittelpunkte seines Denkens und Strebens machen dürfe. Nicht der Genuß an sich, sondern der zum sinnlichen Reize, zur gottverdunkelnden und geistüberwältigenden Macht, sich ausbildende Genuß ist verboten**), und die biblische Erzählung will unverkennbar lehren, daß die Sünde im Menschen an einem übermäßigen Reize zum Weltgenusse, der nicht nur nicht von Gott gewollt, sondern vielmehr gottwidrig war, ihren Anfang genommen hat. Denn während der Mensch von Gott dazu geschaffen ist, daß er die Welt im Lichte Gottes und nicht in ihrem eigenen Lichte, als ein Werk Gottes und nicht als ihr eigenes Produkt begreife und genieße, läßt er durch den im Baume der Erkenntniß an ihn herantretenden Weltreiz eine derartige Wirkung auf sich ausüben, daß ihm das göttliche Verbot, d. h. das Bewußtsein der göttlichen Absolutheit selbst, verschwindet. Vom Sinnentaumel ergriffen stellt er die lockende Frucht höher, als den warnenden Gott, und fällt der Welt anheim, deren Herr zu sein seine Bestimmung ist, deren Knecht er aber im Widerspruche mit seiner ewigen Bestimmung wird.

Hatten wir zunächst im Allgemeinen die Sünde als gottwidrige Selbstbestimmung des Menschen bezeichnet: so lehrt uns die Erzählung vom Sündenfalle, daß die erste Sünde mit einem Bestimmtwordensein des Menschen durch die Welt den Anfang nahm. Es hat in der ersten Sünde eine schwere Begriffsverwechselung, die Verkehrung eines Grundverhält-

*) 1. Mos. 1, 26.

**) Der Schlüssel zum Verständniß der ersten Sünde liegt in den Worten 1. Mos. 3, 6: וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה . . . כִּי תַאֲוָה־הוּא לָעֵינַיִם וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל.

nisses, stattgefunden. Das Obere ist das Untere, die Peripherie zum Centrum geworden. Gott, von dem in höchster Instanz alle Impulse auf die Entschließungen und Handlungen des Menschen ausgehen sollten, hat in der ersten Sünde überhaupt aufgehört, für den Menschen eine Instanz zu sein. Der Geist, der als centrales Vermögen des Personlebens dasselbe unbedingt beherrschen sollte, hat in der ersten Sünde vor den Reizen des materiellen Genusses sich gebeugt, und, nachdem das Gewissen zum Verstummen gebracht war, waltete in ihm nur noch der organische Trieb. Wie einleuchtend wird es doch von hier aus, weßhalb der Zustand der Sünde von der Schrift als ein Zustand der Knechtschaft geschildert wird*). Das ist ihr eigenthümlichstes Merkmal, daß sie die Bestimmung der Persönlichkeit, Geist zu sein, d. h. das Uebergewicht des Geistes über Natur und Welt zu manifestiren, hemmt und unterbricht, und das persönliche Leben aus der Region des Geistes in die dumpfen Gründe der überwiegend organischen, den Geist nunmehr beherrschenden, Funktionen herabdrückt und geradezu sinnlich gefangen nimmt**).

---

*) Vgl. das Wort des Herrn, Joh. 8, 34: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας. Röm. 6, 20: Ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ. Der Mensch, wie er sein soll, ist nicht δοῦλος ἁμαρτίας, sondern θεοῦ, 1. Petri 2, 16, oder noch genauer: wer das Princip des Geistes, d. h. der Freiheit hat, von dem gilt Röm. 8, 14: Ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοί υἱοι εἰσιν θεοῦ.

**) Martensen's Erklärung, daß die lockende Frucht das glänzende Weltphänomen sei, ist nicht ganz zutreffend, weil die Weltphänomene als solche nicht das Böse bedeuten; noch weniger befriedigend ist seine Erklärung vom Baume des Leben als des Baumes der „Gnadengaben.“ Viel Treffendes liegt in den Worten Rückert's (Theologie I, 206): „Wiefern die Sünde im Menschen ist, liegt der Zweck des Strebens, gleichsam der Schwerpunkt des Lebens, in der Seele, und der Geist, indem er das Seelische als das Nothwendige setzt für sich, macht das Leben der Seele, das ihm als Mittel zum Zwecke dienen soll, zu seinem Zweck, und sich, der der Seele Herr sein soll, zu ihrem Knecht, kehrt also die ideale Ordnung um, in eine solche, bei welcher wohl die Naturseite gedeihen kann, aber nicht er selbst, und also auch das Ganze, die Person, seinen Begriff nicht erfüllt und ein ideales Leben nicht zu Stande kommt.“ Auch Beck bezeichnet richtig die Sünde als „seelische Isolirung von der Geistessphäre“ (die chr. Lehrwissenschaft, I, 265).

Die Ueberspannung des Wesens der Sünde lutherischerseits.

§. 23. Da nun aber, wie unser Lehrsatz lehrt, die geschichtlich vorhandene Sünde der ersten noch immer wesentlich gleichartig ist, so haben wir mit dem Wesen der ersten Sünde zugleich auch aufgefunden, was die Sünde ihrem Wesen nach überhaupt ist, und von dem gewonnenen Ergebnisse aus ist es nun im Weiteren möglich, den hauptsächlichsten irrthümlichen Ansichten, welche in Betreff des Wesens der Sünde Eingang gefunden haben, entgegenzutreten. Die richtige Einsicht in das Wesen der Sünde ist zunächst dadurch verdunkelt worden, daß man zur Bezeichnung desselben die Kategorie der Substanz angewandt hat. Sobald irgendwie der Sünde in dem Ganzen der Schöpfung eine Stelle als ein wesentlicher Bestandtheil derselben angewiesen, sobald ihr Dasein mehr oder weniger als ein nothwendiges betrachtet wird, so wird damit anerkannt, daß sie ein Recht zu existiren habe, und es steht dann nur zwischen zwei Uebeln die Wahl offen: entweder durch die Annahme zweier entgegengesetzter Weltprincipien die Consequenzen des Manichäismus gutzuheißen, oder in Uebereinstimmung mit dem Pantheismus das Dasein der Sünde als eine göttliche Ordnung, anstatt als eine gottwidrige Störung, in der Welt zu betrachten. Durch die eine Annahme wird der Begriff der Sünde ebenso unnatürlich überspannt, als durch die andere gewissenswidrig geschwächt, oder vielmehr aufgehoben.

Unläugbar war der Protestantismus zunächst mit der ersteren Gefahr bedroht. Je mehr die mittelalterliche Theologie es mit der Sünde leicht genommen und in der Regel nicht sowohl eine tiefe auf den Grund gehende Selbstverkehrung der Persönlichkeit, als einen äußerlichen Mangel, ein Deficit in der begriffsgemäßen Vollkommenheit, in ihr erblickt hatte*): um so mehr mußte

---

*) Auch die tieferen, an Augustinus sich anlehnenden, scholastischen Dogmatiker können den Hang, den Begriff der Sünde abzuschwächen, nicht ganz verläugnen. Auch Petrus Lombardus beschreibt (Sent. II, 35) die Sünde als privatio vel corruptio boni und erläutert dann seine Meinung durch das Beispiel des in der Parabel unter die Räuber gefallenen Menschen. Per peccatum exspoliatur gratuitis bonis ... et in naturalibus bonis vulneratur. Und wenn Thomas von Aquino die Sünde namentlich als inordinatio actus, oder als actus debito ordine privatus auffaßt, so ist die Beschreibung zwar nicht falsch, aber es wird daraus auch nicht klar,

die protestantische Theologie sich im Gewissen gedrungen fühlen, den ganzen und vollen Ernst des Sünden-Verderbens wieder zur Geltung zu bringen, und das Herz mit Abscheu und Trauer über dasselbe zu erfüllen. Schon Luther hatte in dieser Hinsicht die stärksten, von einer mächtigen Gewissenserschütterung Zeugniß ablegenden, Aeußerungen gethan. Er hatte die Sünde mit einem scheußlichen Aussatze verglichen, und behauptet, daß das Bild Gottes in Folge derselben im Menschen ausgelöscht sei*); er hatte sie als ein Gift beschrieben, welches durch Leib und Seele, Mark und Gebein, Vernunft und Willen gedrungen sei**); sie heißt ihm „ein Sauerteig des Teufels, damit unsere Natur vergiftet ist", und er spricht das erschütternde Wort aus, daß die höheren Kräfte in uns durch die Sünde nicht allein verderbt, sondern ganz und gar vertilgt, daß Alles, was in unserem Willen, Bosheit, und was in unserer Vernunft, Blindheit sei, daß der Mensch seit dem Sündenfalle in göttlichen Dingen nichts als Finsterniß, Irrthum, Schlechtigkeit aufzuweisen habe und zum Guten schlechterdings untüchtig geworden sei***).

---

ob damit angezeigt werden wolle, daß das Grundverhältniß des Menschen zu Gott durch sie verkehrt worden sei.

*) Enarratio in Gen. zu 1, 26 (Erl. A., Op. lat. I, 80): Per peccatum .... et illum horribilem lapsum non solum caro lepra peccati deformata est, sed omnia, quibus haec vita utitur, corrupta sunt.

**) Ebendaselbst, I, 206 zu Gen. 3, 7: Nec mirum est, nobiscum ista sic fieri, qui isto veneno peccati originalis a planta pedis usque ad verticem infecti sumus. 210: Hoc venenum sic late per carnem, corpus, animam, nervos, sanguinem, per ossa et medullas ipsas in voluntate, in intellectu, in ratione diffusum est, ut non solum eximi plene non possit, sed ne quidem agnoscatur, peccatum esse.

***) In epistolam S. P. ad Galatas Commentarius, Cap. 2, 20 f. (Erl. A., I, 255): Dico: spiritualia non esse integra, sed corrupta, imo per peccatum prorsus exstincta esse .... ita ut nihil ibi sit, quam intellectus depravatus et voluntas inimica et adversaria Dei, quae nihil cogitat, quam ea, quae contra Deum sunt .... Si traxeris in regnum spirituale, coram Deo — negamus ea per totum. Hic enim prorsus sumus in peccatis submersi. Quidquid est in voluntate nostra, est malum, quidquid est in intellectu nostro, est error. Ideo homo in rebus divinis nihil habet, quam tenebras, errores, malitias et perversitates voluntatis et intellectus.

Nach solchen Vorgängen erscheint der Satz des Flacius, daß die Sünde (zunächst die Erbsünde) kein bloßes Accidens, sondern die Substanz des Menschen selbst sei, eigentlich nur als ein mißlungener Versuch, die Aussagen Luther's in eine dogmatische Formel zusammenzufassen *). Das Gute und das Böse erschienen Luthern wirklich wie zwei entgegengesetzte Substanzen, von denen die letztere die erstere seit dem Falle ganz unterdrückt hat. War in Folge des Sündenfalles das eigentliche Wesen des Menschen somit verloren gegangen, so war es auch nur consequent, wenn an der Stelle des verlorenen dem Menschen ein neues, nämlich das der Sünde und des Teufels, eingepflanzt wurde. Nicht eine bloße Verkehrung, sondern eine Verwandlung (horrenda metamorphosis) war demgemäß durch den Sündenfall mit der menschlichen Persönlichkeit vor sich gegangen. Das Gottesbild war jetzt im Menschen ausgerottet, das Teufelsbild an dessen Stelle getreten **). Freilich war es ein Mißgriff des Flacius, daß er auf einen starren dogmatischen Ausdruck zurückführen wollte, was Luther nach seiner Weise in überschwänglichen Metaphern ausgedrückt hatte. Deßhalb blieb auch der lutherischen Theologie keine andere Wahl, als gegen die von Flacius behauptete Substantialität der Sünde zu protestiren ***). Denn, wäre durch den Sündenfall das Wesen, d. h. der Begriff des Menschen selbst, verloren gegangen, so wäre Adam durch den Fall auch ein anderes Wesen als vor demselben geworden. Wie die Sünde hiernach nicht nur eine Störung oder Zerstörung innerhalb des Personlebens, sondern des Personlebens selbst wäre: so würde auch die Erlösung in der Erschaffung einer neuen Persönlichkeit bestehen müssen, und der gesammte Heilsprozeß müßte in Wirklichkeit sich in einen zweiten natürlichen Schöpfungsprozeß verwandeln, so daß folgerichtig nach Flacius Gott nach dem Falle eine neue Welt hätte erschaffen müssen.

*) Vgl. insbesondere die Abhandlung von Flacius, de peccati originalis aut veteris Adami appellationibus et essentia, im zweiten Theile der Clavis Scripturae Sacr., 651 f., und mein Wesen des Protest., II, 48 f.

**) Flacius, de essentia originalis justitiae et injustitiae, seu imaginis Dei et contrariae, 61 f.

***) Formul. Conc., S. D. 1, 26 f.

Ob es nun aber der lutherischen Dogmatik gelungen ist, mit der irrthümlichen flacianischen Formel den ihr anhaftenden sachlichen Irrthum selbst zu überwinden: das ist eine andere Frage. Wir dürfen es nicht verbergen, daß wir aus den Ausführungen der Concordienformel in Betreff dieses Punktes nur wenig Beruhigung zu schöpfen vermögen. Mit anerkennenswerther Bestimmtheit wird zwar versichert, daß die Sünde weder etwas für sich in der Natur des Menschen, noch auch das Wesen des Sünders selbst sei *); allein, auf die Frage, was sie denn, wenn sie jenes Zwiefache nicht sei, in Wirklichkeit sei — bleibt die Concordienformel eine runde deutliche Antwort schuldig. Wird doch in der Art dieser, die Widersprüche nirgends grundsätzlich lösenden, sondern stets nur klug verhüllenden, Vermittelungsformel Luthern in dem entscheidenden Punkte Recht gegeben, daß das Wesen des Menschen und die Sünde in der Persönlichkeit des Sünders sich nicht mehr von einander unterscheiden lassen, und wird doch ebenfalls mit Berufung auf Luther eine derartige Verwüstung und Zerrüttung der Persönlichkeit durch die Sünde angenommen, daß dieselbe einer wirklichen Zerstörung des Personlebens gleichkommt**). Man kann daher wohl sagen: die lutherische Dogmatik hat den Flacianismus abgelehnt und verworfen; aber man kann nicht sagen: sie hat ihn überwunden und aus ihrem Systeme gründlich herausgearbeitet. Der Streit über die Begriffe „Substanz" und „Accidens" war im Grunde nur ein Wortstreit. Der Kern der Controverse ist in der Frage enthalten, ob der Mensch in Folge des Sündenfalles die Grundeigenschaften der menschheitlichen Persönlichkeit beibehalten, oder verloren habe? Flacius sprach sich unmißverständlich in

---

*) Form. C., S. D., I, 29: Originale peccatum non est quiddam in natura vel extra naturam corrupti hominis per se subsistens, sed neque est hominis corrupti propria essentia, corpus, aut anima, aut homo ipse.

**) Ebendaselbst, 53: Et cum Lutherus utitur hisce vocabulis: peccatum naturae peccatum personae, peccatum substantiale aut essentiale, satis ipse mentem suam declarat, quod hoc velit . . . . totam hominis naturam, personam et substantiam hominis per originale peccatum prorsus et omnino esse depravatam et totaliter corruptam.

verneinendem Sinne aus; der Mensch ist durch den Sündenfall in einen Teufel verwandelt worden. Ob er ein Abbild des Teufels per substantiam oder per accidens geworden war: das war für die Sache selbst im Grunde gleichgültig. Ist denn nun — zufolge der Concordienformel — durch den Sündenfall aus dem Menschen im Wesentlichen etwas Anderes geworden? Das ist eben die Frage.

Der Mensch ist Persönlichkeit, weil er Gewissen, d. h. ein auf das Gottesbewußtsein bezogenes Selbstbewußtsein, hat *). Wenn dieses einzige Band, welches den Menschen wesentlich an Gott knüpft, zerrissen ist, so hat er aufgehört eine Person zu sein. Also nur vermittelst seiner Gemeinschaft mit Gott, und vermöge des in ihm gegenwärtigen Bewußtseins, die Wahrheit seines Wesens an und in Gott wirklich zu besitzen, kommt dem Menschen die Würde einer Person zu. Der Concordienformel und der aus ihr abgeleiteten Lehrentwickelung zufolge hat nun der Mensch als Sünder die Bezogenheit seines Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein völlig verloren; er ist schlechthin gottlos, darum auch im höheren Sinne des Wortes geistlos, und trotz aller Verstandesraffinirtheit und Willenscultivirtheit in Beziehung auf sein wahres Personleben, auf seine Gewissensaktionen, ein Stock und ein Stein, ja, noch Schlimmeres, ein Teufel geworden **).

---

*) Erster Band, Einl., 2. Lehrstück, §. 5.

**) In dieser Beziehung hilft es nichts, die Wahrheit verhüllen zu wollen. Die Concordienformel sagt allzudeutlich (S. D. II, 7): Credimus, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas, in rebus spiritualibus et divinis, ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari aut cooperari possit, sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita, ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet . . . sed homo sit peccati servus, et mancipium Satanae, a quo agitatur . . . II, 20: In civilibus externis rebus, quae ad victum et corporalem sustentationem pertinent, homo est industrius, ingeniosus et quidem admodum negotiosus, sed in spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis . . . . imo est similis trunco et lapidi ac statuae vita carenti, quae neque oculorum, oris aut ullorum sensuum cordisve usum habet. Die von

Ist nun ein im innersten Punkte seines Personlebens dergestalt versteinerter oder gar verteufelter Mensch, der einerseits von der Flamme eines wilden Hasses gegen Gott und alles Gute, andererseits von dem Feuer einer unreinen Liebe zur Welt und allem Bösen entzündet ist *), ist — beim Lichte betrachtet — ein solcher Mensch nicht ein ziemlich getreues Ebenbild des entmenschten und verteufelten Menschen des Flacius? Ist Flacius nicht blos der derbste und rücksichtsloseste Vertreter einer Vorstellung gewesen, welche seit dem Umschwunge der lu-

---

der Concordienformel ausgehende lutherische Lehrentwicklung ist wesentlich ganz flacianisch. Heerbrand (compend. theol., 191), der erste Dogmatiker der Concordienformel, erklärt einfach: In locum amissae imaginis Dei successit imago Satanae. Also ganz wie Flacius. Das göttliche Ebenbild, welches die menschliche Persönlichkeit bildet, gilt allen ächt orthodoxen lutherischen Dogmatikern von nun an als durch den Sündenfall zu Verlust gegangen. So definirt Quenstedt (systema II, 735) die Sünde nach ihrer negativen Seite als defectus scil. carentia divinae imaginis seu justitiae originalis. J. Gerhard sagt zwar (Loci, X, 4, 72): Nec vero per lapsum natura humana solummodo spoliata est, sed etiam misere corrupta, quae corruptio successit in locum imaginis divinae. Dagegen gesteht er ein (IX, 9, 129): Si divina imago sumatur pro ipsa essentia animae, pro intellectu, voluntate et reliquis viribus, dicendum non est, eam per lapsum periisse . . . . Si imago Dei accipitur pro generali quadam congruentia et ἀναλογία, qua anima hominis qnaedam τὰ ϑεῖα exprimit. . . quod incorporea est, spiritualis, intelligens et liberae voluntatis in rebus suae potestati subjectis, itidem dicendum non est, eam per lapsum periisse. Auch in Beziehung auf das dominium in creaturas reliquas — tamen aliqua adhuc ejus supersunt vestigia... Si imago divina accipitur pro principiis nobiscum natis, quae sunt tenaces quaedam reliquiae imaginis divinae in mente et voluntate hominis et velut rudera pulcherrimi aedificii, fatemur itidem, imaginem Dei non esse respectu harum tenuissimarum particularum penitus amissam, cum adhuc opus legis scriptum in cordibus etiam non renatorum. Wir haben also hier eine leise Reaction gegen die Theologie der Concordienformel. Bei Späteren zeigen sich solche dogmatische Gewissensregungen nicht mehr. So definirt z. B. Hollaz (examen, 507) die erste Sünde als transgressio legis paradisiacae, qua homines protoplasti interdictum divinum .... violarunt inque se et posteros suos. . . amissa imagine divina grandem culpam . . . . derivarunt.

*) S. D. II, 24: Et in hac parte (homo) deterior est trunco, quia voluntati divinae rebellis est et inimicus.

therischen Dogmatik von der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts an sich so enge mit dem ganzen lutherischen Lehrbegriffe verwoben hatte, daß sie nur in Folge einer gänzlichen Revision desselben aus den Grundprincipien des Protestantismus hätte überwunden werden können? Daneben aber zeigt sich nun auch die Ausdrucksweise der Dogmatiker in Beziehung auf diesen wichtigen Punkt wieder so schwankend, daß, während Calov die Sünde im strengen Sinne des Wortes als etwas nicht Positives beschreibt*), Hollaz dagegen nachzuweisen bemüht ist, wie sie als etwas Positives bezeichnet werden könne**). Auch der neueste lutherische Dogmatiker vermag es nicht über sich, mit Flacius entschieden zu brechen; wie könnte er sonst die Sünde „nicht als bloßen Defekt, sondern als wirksames Princip .... in der menschlichen Natur" beschreiben?***) Wie ist es möglich, daß das seiner Natur nach Gottwidrige und Begriffswidrige „ein Princip im Menschen", d. h. ein Nothwendiges, sei?

§. 24. Wenn die Dogmatik lutherischerseits in der Ueberspannung des Wesens der Sünde bis zur Auflösung des Begriffes der menschlichen Persönlichkeit fortgegangen war: so lag auf der anderen Seite die Gefahr um so näher, das Wesen der Sünde zu verflachen, die Sünde als Sünde, d. h. als gottwidrige Selbstbestimmung und freie selbstverantwortliche Gesetzesübertretung des Menschen, aufzuheben, sie als ein in Wirklichkeit Nicht-Seiendes zu beschreiben. Das Wesen der Sünde als solcher wird nämlich in dem Falle aufgehoben, wenn das Begriffswidrige in dem Menschen nicht aus einer persönlichen Selbstentscheidung, sondern aus einem Naturprozesse abgeleitet wird. In diesem Sinne finden wir den Begriff der

Die Augustinische und Hegel'sche Theorie von der Sünde.

---

*) Systema, V, 24: Ex eo, quod peccatum non sit positivum, secundum rigorem metaphysicum, non sequitur peccatum esse plane nihil, vel non-ens negativum. Auch vermeidet Calov bei der Beschreibung des Wesens der Erbsünde als habitus pravae concupiscentiae augenscheinlich das Attribut positivus (systema, V, 167).

**) Examen, 527.

***) Thomasius, Christi Person u. Werk, I, 305. Vortrefflich dagegen Thomas von Aquino (Summa I, qu. 49, art. 3): Summum bonum est causa omnis entis: ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum, quod sit causa malorum.

Sünde innerhalb des Gebietes gnostisirender Lehrbildung durchgängig verwirrt oder zerstört. Vermöge des Bestrebens, das Böse speculativ zu begreifen, verlegen schon die alten Gnostiker die Quelle desselben aus dem ethischen Gebiete des Gewissens oder der Persönlichkeit in das materialistische der Natur *). Eine bloße gehemmte oder unterdrückte Naturentwickelung ist aber sicherlich keine freie und zurechnungsfähige That des Menschen. Eine Naturnothwendigkeit kann lediglich noch unter den Gesichtspunkt eines als unvermeidlich zu tragenden, von dem Lebensprozesse unzertrennlichen, Uebels fallen **). Erweislich hat nun auch innerhalb der ersten Gährungszeit der Reformationsperiode diese, die Wirklichkeit der Sünde als solche, läugnende gnostisirende Richtung wiederholte Versuche, Eingang zu finden, gemacht. Ein Hauptvertreter derselben, der geistreiche Sebastian Frank, sucht beinahe in allen seinen Schriften den Satz auszuführen, daß die Sünde nicht sei, daß ihr an sich keine wahre Wirklichkeit zukomme. Sie erscheint ihm darum auch nicht sowohl in der abscheuerregenden Gestalt eines den Menschen zerrüttenden Giftes, wie sie Luthern erschienen war, als in dem spotterweckenden Bilde der sich aufblähenden Nichtigkeit; er nennt sie kindisch, lächerlich, albern. Daher ist auch — seiner Meinung nach — mit dem Menschen durch die Sünde in Wirklichkeit keine Veränderung vorgegangen ***). Weil die Sünde „nicht“ und „nichts“ ist —

---

*) Ganz richtig bezeichnet Tertullian die Alternative, welcher die Gnostiker in ihrer Lehre von der Sünde nicht ausweichen konnten, advers. Hermogenem, 101: Magna caecitas haereticorum pro hujusmodi argumentatione, cum ideo aut alium Deum bonum et optimum volunt credi, quia mali auctorem existiment creatorem, aut materiam cum creatore proponunt, ut malum a materia, non a creatore deducant. Jener das Böse hervorbringende Unter-Gott ist aber deutlich doch nur eine personificirte Naturpotenz.

**) Noch in mittelalterlichen gnostischen Sekten bildet die Auflösung des Begriffes der Sünde in eine Naturnothwendigkeit einen Grundzug. Vgl. Mosheim, de Beghardis, 284, wo unter den Lehrsätzen der Begharden folgende aufgezählt werden: Quod Deus neque bonus est neque malus . . . quod in omni malo tam poenae, quam culpae manifestatur et relucet aequaliter gloria Dei; quod vituperans quamquam, ipso peccato vituperii laudat Deum, et quanto plus vituperat et gravius peccat, tanto amplius laudat Deum!

***) Vgl. den Tractat: Was die Natur des Menschen und eines jeden Dings

Beides wird von ihr ausgesagt — so kann sie auch nicht etwas Gottwidriges sein; sie ist eben eine Illusion des thörichten Menschenherzens, und weit mehr geeignet, den göttlichen Humor als den göttlichen Zorn herauszufordern *).

Wollten wir nun etwa behaupten, daß diese Auffassung der Sünde eine schlechthin grundlose sei, daß auch nicht der geringste Keim der Wahrheit ihr zu Grunde liege? In diesem Falle bliebe wenigstens unerklärlich, woher sie immer auf's Neue wieder auftaucht, weßhalb unverkennbare Anklänge an sie auch bei den ernstesten Denkern sich vorfinden, wie sie denn namentlich seit der Reformation, und besonders in neuerer Zeit, eine wahrhaft bedenkenerregende Verbreitung und Anerkennung gefunden hat. Nicht nur Origenes, freilich von seinem spiritualistischen Standpunkte aus, beschrieb das Böse als bloßen „Mangel des Guten" **); auch Augustinus, der tiefe Kenner des menschlichen Herzens, der dessen argen Grund in seinem eigenen Innern erfahren hatte, hat sich auf's Aeußerste gesträubt, das Böse als eine Wirklichkeit, eine eigentliche Position innerhalb des Weltorganismus, zu fassen. Man hat wohl mit einem gewissen Rechte daran erinnert, daß die augustinische Theorie von der Sünde sich „im Gegensatze zu dem Manichäismus" ausgebildet habe ***). Allein aus einem solchen Gegensatze ließe sich doch nur die Scheu vor der Annahme eines principiellen Dualismus in der Schöpfung, nicht aber die Abneigung, dem Bösen überhaupt irgend eine positive Realität einzuräumen, erklären. Jenes Sträuben bei Augustinus muß daher anderswo, und es wird höchst wahrscheinlich in derselben Rücksicht seinen

---

sei, wie alle Dinge von Natur gut und böse mögen genannt werden, welches die Kunst und Schrift weder wenden, wehren, noch bessern mag.

*) Vgl. Paradoxa, 181 ff., und mein Wesen des Protestantismus, II, §. 6 Auch die Libertiner hatten ähnliche Lehrsätze aufgestellt (Calvini Opera, ed. Amst. VIII, 383): Diabolum, mundum et peccatum accipiunt pro imaginatione, quae nihil est. — Quod ad peccatum attinet, non solum ajunt boni privationem esse, sed est illis opiniatio, quae evanescit et aboletur.

**) De Principiis, II, 9: Certum namque est malum esse bono carere. Vgl. noch in Joann. (Opera ed. de la Rue, IV, 65) wo das Böse (ἡ κακία) bald οὐδέν, bald οὐκ ὄν heißt.

***) J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, I, 397.

Grund haben, welche ihn hinderte, trotz der in seinem Systeme so nahe liegenden Motive, der traducianischen Ansicht seine offene Zustimmung zu schenken. Es ist die Macht des ächt speculativen Denkens und dessen innere Folgerichtigkeit, wodurch Augustinus an der Ausbildung einer „positiveren" Theorie über das Wesen der Sünde gehindert ward. Für ein streng folgerichtiges Denken kann es nur eine höchste allumfassende Realität des Seins geben. Es ist aber unausweichlich, daß was ist, da es als Seiendes nur als ein Produkt des unbedingten Seins betrachtet werden kann, auch ein Recht haben muß, zu sein. Die augenblickliche Folge des Zugeständnisses, daß die Sünde diese Realität eines wirklich Seienden habe, würde nothwendig der Satz sein, daß sie einen berechtigten Theil des allgemeinen Seins bilde, und aus diesem nicht hinweggedacht werden könne, ohne dessen Begriff selbst zu zerstören. Eben in Folge dieser Erwägung ist auch die Sünde für Augustinus eigentlich nicht; sie gehört nicht zum Wesen der Dinge, dessen Bestandtheile als solche nothwendig wesentlich gut sind*). Ist nun nach Augustinus mit dem Begriffe des Seins das Attribut der Unveränderlichkeit überhaupt unauflöslich verknüpft; ist in Wirklichkeit nur Gott das wahre, d. h. das absolute Sein: so leuchtet von selbst ein, daß das Nichtseiende, so wie es in Widerspruch mit dem Seienden tritt, auch ein Gottwidriges sein muß**).

So wurde Augustinus von seinen speculativen Voraussetzungen aus nothwendig auf die Beschreibung des Bösen als eines Defektes, oder einer bloßen Privation, geführt. Allerdings muß nun aber das Böse, da es als Nichtseiendes

*) De Genesi contr. Man., II, 43: Nos dicimus: nullum malum esse naturale, sed omnes naturas bonas esse et ipsum Deum summam esse naturam, ceteras ex ipso esse naturas, et omnes bonas, in quantum sunt, quoniam fecit Deus omnia valde bona, sed distinctionis gradibus ordinata, ut sit aliud alio melius, atque ita omni genere bonorum universitas ista ita compleatur, quae quibusdam perfectis, quibusdam imperfectis, tota perfecta est. . . . Qui omnia bona facit voluntate, nihil mali patitur necessitate.

**) De moribus Manichaeorum II, 1: Subest huic verbo (esse) manentis in se atque incommutabiliter sese habentis naturae significatio. Hanc nihil aliud quam Deum possumus dicere, cui si contrarium recte dicas, nihil omnino est. . . Esse enim contrarium non habet, nisi non esse.

an dem was ist sich befindet, demzufolge das Seiende in seinem Wesensgehalte vermindert, und mithin eine Negation der göttlichen Position, des Guten, ist, von diesem Gesichtspunkte aus in einem gewissen Sinne auch wieder sein; es ist nämlich als Nichtseiendes ein das Sein Beschränkendes, Verwirrendes, Zerrüttendes. Es ist in Wirklichkeit die Auflösung der positiven Weltordnung*). Demgemäß kann es auch als ein derartiges Verhältniß zum Seienden aufgefaßt werden, vermöge dessen das Sein in das Nichtsein zurückstrebt. Wenn nun das Sein in seiner Wesenheit harmonische Einheit des Alls ist: so ist umgekehrt das Böse eine Beschaffenheit des Alls, in Folge welcher dasselbe aus seiner ursprünglichen Harmonie in die Verwirrung, und von dieser in das Nichtsein überzugehen im Begriffe steht**). Unzweifelhaft ist die Welt als das Abbild Gottes darauf angelegt, die göttliche Harmonie, die ungetrübte Klarheit des ewig-reinen Lichtes, in dem Zusammenhange der irdischen Erscheinungen abzuspiegeln. Und wenn nun das Band dieser Einheit sich löst .... wie könnte der auflösende Faktor etwas im Wesen derselben Begründetes, dazu Gehöriges sein? Das, wodurch das Wesen der Dinge in Auflösung geräth, kann als Gegensatz zu diesem Wesen unmöglich ein Theil desselben, muß vielmehr der Widerspruch mit demselben sein. Das Böse ist die Contraposition des Seins, der principielle Haß gegen die Wirklichkeit***). Seine Contraposition ist freilich zugleich eine stets erfolglose, sein Haß ein in sich selbst ohnmächtiger. Denn da — und dieser Punkt wird von Augustinus mit besonderem Nachdrucke hervorgehoben — das Böse nur an dem Guten und in Folge des Guten ist, so ist es nothwendig auch durch das Gute bedingt, und eine völlige Zerstörung des Guten vermittelst

*) De moribus Man. II, 6: Perversio enim contraria est ordinationis.

**) Ebendaselbst: Quare ordinatio esse cogit, inordinatio vero non esse, quae perversio etiam nominatur atque corruptio. Quidquid igitur corrumpitur, eo tendit, ut non sit.

***) Ebendaselbst, 8: Malum est quod contra naturam est . . . id est ipsa inconvenientia, quae sine dubio non est substantia, immo est inimica substantiae.

des Bösen ist um so weniger zu befürchten, als das Böse sich mit dem Guten nicht nur selbst zerstören würde, sondern als auch das Gute, das seinem Wesen nach überhaupt wahrhaft Seiende, schon deßhalb der Vernichtung widerstrebt, weil alles Seiende in dem unbedingten Sein, d. h. in Gott, seinen unzerstörbaren ewigen Wesensgrund besitzt. Ein consequenter Augustinismus sieht sich daher darauf beschränkt, das Böse als eine zeitweilige Verminderung des Guten, einen temporären Defekt im allgemeinen Sein der Dinge, zu begreifen. So ist denn die Sünde das Schattenbild am Lichtbilde des Guten, der im Grunde wesenlose Doppelgänger der allein wesenhaften und ewigen göttlichen Ordnung der Welt, das Sein des Nichtseins und damit freilich auch zugleich das Nichtmehrvollkommensein des Seins *).

Diese augustinische Beschreibung von dem Wesen der Sünde hat bei solchen, welche es mit der Sünde möglichst Ernst zu nehmen wünschen, bis in die neueste Zeit nicht geringen Anstoß erregt. So sehr z. B. Julius Müller anerkennt, daß Augustinus unleugbar einen tiefen und furchtbaren Blick in die Natur des Bösen gethan habe, so hindert ihn dieß doch nicht, eine einseitige, einer unbefangenen Beobachtung des menschlichen Lebens in seiner Verderbniß wenig entsprechende, Beurtheilung jener Natur an dem großen Theologen zu tadeln **). Indem wir uns vorbehalten, im

*) Vgl. besonders den Abschnitt im Enchiridion, 12-15: Bonum minui, malum est, quamvis quantumcunque minuatur, remaneat aliquid necesse est, unde natura sit. Neque enim, si qualiscunque et quantulacunque natura est, consumi bonum quod natura est, nisi et ipsa consumatur, potest . . . Quamdiu natura corrumpitur, inest ei bonum quo privetur, ac per hoc si naturae aliquid remanebit quod jam corrumpi nequeat, profecto natura incorruptibilis erit . . . . omnis ergo natura bonum est, magnum si corrumpi non potest, parvum si potest . . . Quae si corruptione consumitur, nec ipsa corruptio remanebit, nulla ubi esse possit subsistente natura. . . . Bonum omnmalo carens, integrum bonum est; cui vero inest malum, vitiatum vel vitiosum bonum est; nec malum unquam potest esse ullum, ubi bonum est nullum. . . . Non igitur potest esse malum, nisi aliquod bonum . . . Porro si homo aliquod bonum est, quia natura est: quid est malus homo nisi malum bonum? . . . . Demgemäß unterscheidet Augustinus de libero arbitrio, III, 14, naturae cum vitio und naturae sine vitio. Aber die natura ist niemals als solche vitiosa. Vgl. auch liber de diversis quaestionibus, qu. 24; de civ. Dei, XII, 6; XIV, 1.

**) Die chr. Lehre von der Sünde, I, 403.

folgenden Paragraphen auf die augustinische Anschauung zurückzukommen, beschränken wir uns vorläufig auf die Bemerkung, daß dieselbe jedenfalls in keiner Weise mit der älteren gnostischen und der neueren speculativen Theorie von der Sünde verwechselt werden darf.

So scharf es von Augustinus betont wird und ein so entscheidendes Gewicht er in dieser Frage darauf legt, daß dem Bösen der Ehrenrang einer wirklichen Realität innerhalb der Weltordnung nicht zukomme: mit eben so großer Bestimmtheit und mit eben so entschiedenem Nachdrucke hat er dagegen auch geltend gemacht, daß das Böse durch die Natur der Dinge nicht geboten ist, und nicht aus irgend einer Nothwendigkeit seinen Ursprung nimmt. Nicht nur leistet es der Weltordnung in ihren Entwicklungsphasen keine Dienste, sondern es stört, verwirrt und verderbt dieselbe: es ist ein greller Mißton in der gottgewollten Harmonie des Alls *).

Von einem ganz anderen Gesichtspunkte geht jene Theorie aus, welcher die Sünde darum nicht ist, d. h. nicht wirklich Sünde ist, weil sie in ihr nur ein Moment des Guten, gleichsam den belebenden Stachel erblickt, welcher das Gute aus dem Indifferenzpunkte sittlicher Neutralität erst hervorlockt. Vermöge dieser Theorie wird im Grunde die Sünde zur wohlthätigen elektrischen Kraft, die mit dem Reize des sittlichen Gegensatzes, dem Zauber wetteifernder Kräfte, das an sich öde und kalte Leben erweckt und erwärmt, die wohl bisweilen vorübergehende Dissonanzen hervorruft, aus diesen den Einklang der Schöpfung jedoch am Ende in nur um so herrlicheren Akkorden zusammentönen läßt **).

So hat im Wesentlichen schon J. Scotus Erigena ***), so

---

*) Augustinus ist der Frage, ob das Böse als nothwendig gedacht werden müsse, nicht aus dem Wege gegangen, vgl. de libero arbitrio, III, 9: Quapropter si ad miseriam nisi peccando non pervenit anima, etiam peccata nostra necessaria sunt perfectioni universitatis, quam condidit Deus? Seine Antwort hierauf lautet: Non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas in quantum animae sunt; quae si velint peccant, si peccaverint, miserae fiunt. Auch hier die Ausführung, daß Sünde nur eine affectio naturarum sei. Sed voluntaria, quae in peccato fit, turpis affectio est.

**) Eine vortreffliche Schilderung dieser Theorie findet sich bei J. Müller a. a. O., I. 495—502.

***) Vgl. Fronmüller, die Lehre des Scotus Erigena vom Wesen des

die libertinische Richtung im Reformationszeitalter das Böse sich zurechtgelegt; so hat noch neuerlich Blasche die Weltentwicklung in ihrer Besonderung, das Auseinandertreten der abstrakten göttlichen Einheit in die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Unterschiede, als das Böse, den angeblichen „Abfall", angesehen wissen wollen*); und einen ähnlichen Weg hat auch der Verfasser der „Kritik des Gottesbegriffes" auf's Neue eingeschlagen, wenn er, den massiven Realismus der alten gnostischen Gotteslehre wo möglich überbietend, den makrokosmischen Gott die Möglichkeit des Bösen in sich selbst finden und erkennen läßt, und das eigentliche Wesen des Bösen in der Trägheit der wägbaren Materie an den Theilen des makrokosmischen Gotteskörpers, in der dem Weltorganismus nothwendig anhaftenden Begrenztheit, d. h. relativen Unvollkommenheit, erblickt**).

Am Umfassendsten jedoch ist diese Theorie in unserer Zeit von Hegel entwickelt und vertreten worden. Derselbe geht von der anscheinend mit der h. Schrift übereinstimmenden Voraussetzung aus, daß der Mensch von Natur gut sei***); allein er versteht unter dem Menschen nicht den ersten Repräsentanten des Geschlechtes, sondern jedes Individuum, wie es an sich noch immer ist. Jeder Mensch ist, nach Hegel, seinem allgemeinen substantiellen Wesen nach noch immer gut, Geist, Vernünftigkeit, ein wirkliches Abbild Gottes. Da nun aber die Eigenthümlichkeit des Hegel'schen Systems gerade darin besteht, daß, wie ein neuerer Beurtheiler

---

Bösen (Tüb. Zeitschrift, 1830, 1, 80); Baur (die chr. Lehre von der Versöhnung, 135). De divisione naturae, V, 5.

*) Das Böse im Einklang mit der Weltordnung, 198 f.: „Die Mannigfaltigkeit in ihrer Entstehung betrachtet, ist das Ursprünglichböse; denn es widerspricht, als solches, der ewigen Einheit, welche das Absolutgute ist."

**) Der natürliche Weg des Menschen zu Gott, 81 f.: „Jede frühere Entwicklungsstufe der Natur ist mangelhafter als die folgende; und wo der Mangel sich zeigt, da können wir die Möglichkeit des Bösen nicht verkennen. . . Wir können es nicht läugnen: zuweilen steigen auch in dem Schöpfer selbst düstere, grausame Gedanken auf, die er in lebenden Geschöpfen ausspricht"!

***) Vgl. insbesondere die Ausführung, Religionsphilosophie, II, 209 ff. und I, 163 f.: „Böse ist der Wille nur, indem er bei seiner Natürlichkeit stehen bleibt."

treffend bemerkt, jeder Inhalt eine „in sich zurücklaufende kreisförmige Selbstbewegung" hat, wodurch derselbe sich erst wahrhaft heraussetzt*): so ist das Gute an sich noch nicht das Gute, wie es sein soll. Was der Mensch seinem Begriffe nach an sich ist: das muß er erst in Wirklichkeit für sich werden. Gerade dies, daß der Mensch nur an sich gut ist, ist sein Mangel, ist die Sünde. Es liegt in der Bestimmung des Menschen, aus der Natürlichkeit, d. h. dem Ansichgutsein, herauszutreten, jene Unmittelbarkeit hinwegzuarbeiten, sich mit sich selbst zu entzweien. Diese Entzweiung ist nicht das Böse, sondern das bei sich selbst Bleiben, die Einseitigkeit, die in der Natürlichkeit unmittelbar vorhanden ist, der natürliche Wille ist böse, der das Unmittelbare will und noch nicht vernünftiger Wille geworden ist. Das Gute dagegen ist das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit im Gegensatze zu der Willkür, welche die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Principe zu machen und durch Handeln zu realisiren sucht**).

Es liegt nicht ganz klar vor, ob Hegel die Natürlichkeit als solche, oder die Natürlichkeit als mit Absicht selbstgewollte, für das Böse hält, da er sich in seinen Aeußerungen über diesen Punkt nicht immer gleich bleibt***). Allein nach den Consequenzen des Systems muß denn doch die Natürlichkeit als solche schon das Böse sein†). Denn als solcher ist der Mensch in seiner Besonder-

*) R. Haym, Hegel und seine Zeit, 312 f.

**) Grundlinien der Philosophie des Rechts, 173 und 184.

***) In der Phänomenologie des Geistes, 611, wird als das Böse das Bewußtsein der Besonderheit, welchem die Gewißheit seines Selbst das Wesen ist, das Allgemeine aber nur als Moment gilt, beschrieben.

†) Vgl. auch die Stellen Religionsphilosophie, II, 210 f.: „Der Mensch ist gut an sich, dies Ansich ist eben die Einseitigkeit. Der Mensch ist gut an sich, d. h. er ist es nur auf innerliche Weise, seinem Begriffe nach, aber darum nicht seiner Wirklichkeit nach. . . ." „Der Zustand, den man sich leerer Weise vorstellt, daß der erste Zustand der Zustand der Unschuld gewesen ist, ist der Stand der Natürlichkeit, des Thieres." Einen solchen gibt es für den Menschen als Menschen nach Hegel nicht. „Er (der Mensch) ist natürlich, aber in diesem seinem Natürlichsein ist er zugleich ein Wollendes, und, indem der Inhalt seines Wollens nur ist der Trieb, die Neigung, so ist er böse." Er ist also böse als natürlicher, als Mensch. Der Mensch soll schuldig sein.

heit auch begriffswidrig. Um zum wirklichen Besitze des Allgemeinen zu gelangen, muß er sich erst durch eine lange Reihe von Besonderungen hindurchkämpfen, und je mehr er das Wesen des Allgemeinen in sich zu verwirklichen eifrigst bemüht ist, desto tiefere und reichere Züge wird er dabei aus dem Becher der Sünde thun müssen. Freilich ist nach Hegel das Böse nicht nur nothwendig, sondern auch das was nothwendig nicht sein soll*); aber diese überraschende Wendung kann uns über die wahre Bedeutung des Bösen im Systeme nicht täuschen. Es ist allerdings nicht das absolut Nothwendige, in diesem Falle wäre es ja Gott; aber es ist das subjektiv-Nothwendige, d. h. der unvermeidliche Durchgangspunkt für jedes einzelne Individuum, um von seinem ursprünglichen begriffswidrigen Zustande zu einer höheren begriffsgemäßeren ethischen Rangstufe sich zu erheben. Mag es auch nicht ganz billig sein, wenn dem Systeme von dieser Seite aus der Vorwurf gemacht worden ist, daß die Aufhebung des Bösen in demselben als eine immerfort geschehende, aber nie geschehene, vorgestellt werde**); vermag das Subjekt auch wirklich von jenen Grundlagen aus zur vollen Ueberwindung der Natürlichkeit, zur vollendeten Vernünftigkeit zu gelangen: so ist doch immer noch in hohem Grade tadelnswerth, daß in dem Systeme böse heißt, was nach richtigen Begriffen von der Sünde, d. h. vom Standpunkte des Gewissens aus, gar nicht unser eigenes Werk ist.

Der Irrthum Hegel's in Betreff seiner Lehre vom Bösen ist übrigens nur ein Ausfluß des Grundirrthums seiner ganzen Anschauung. Die ethischen Gegensätze drehen sich ihm beständig zwischen den beiden Polen des Nicht-Wissens und des absoluten Wissens hin und her. Das ethische Handeln zersetzt sich ihm daher in einen Prozeß der Logik und Dialektik. Das Natürliche ist das besondere, noch nicht recht gewußte, der Geist das allgemeine, vollkommene Wissen, und es ist ein bezeichnendes Wort des Systems: „Der Begriff producirt die Wahrheit"***). Demgemäß ist unstreitig die Unvernunft auch das Böse, und ein bewußt Böses überall da, wo das Subjekt sich gegen die Entwicklung

---

*) Rechtsphilosophie, 185 f.

**) J. Müller, a. a. O., I, 549.

***) Religionsphil. II, 285.

zur Vernünftigkeit sträubt. Auf diesem Standpunkte ist es geradezu unmöglich, einen vollkommenen Anfangspunkt des Menschengeschlechtes zu setzen. Der Mensch ist böse, so weit er noch kein vollendetes Vernunftwesen ist. Ist der Mensch aber böse, weil er als ein organisches Wesen aus der ursprünglichen Naturbeschaffenheit erst allmälig zur Geistesfreiheit sich hindurcharbeiten muß: so leuchtet von selbst ein, daß die Entzweiung und der siegreiche Kampf mit der ursprünglichen Natur auch das Gute sein muß, während im werdenden Leben des Geistes die unvermeidlichen Schwankungen und von Zeit zu Zeit sich ereignenden Rückfälle auf die niedere Stufe der Natürlichkeit dann das Böse sind. Wenn im entschiedenen Gegensatze zu dieser Vorstellung die Sünde „gottwidrige Selbstbestimmung" ist, wie wir dargethan haben, dann ist auch der natürliche Zustand an sich nicht Sünde, dann kann, was der Mensch nur überkommen, nicht aber selbst verursacht hat, niemals Sünde werden. Gott hat ja den Menschen so gewollt, wie er ursprünglich von Natur war, und wenn der Mensch ist, wie Gott ihn will, so kann er nur gut sein. Auf dem Standpunkte Hegel's verschwindet das Böse wie ein einzelner Tropfen im wogenden Meere einer allgemeinen Naturnothwendigkeit; es ist nicht nur nicht, es ist in Wirklichkeit nicht böse, und das System schließt ganz folgerichtig mit der gemüthlichen Versicherung ab, daß „das Gute nur mit dem Bösen, das Böse nur mit dem Guten ist" *). In Wirklichkeit gibt es auf einem solchen Standpunkte weder Gutes noch Böses, sondern nur einen naturnothwendigen und darum sittlich neutralen Entwicklungsprozeß der menschlichen Subjektivität aus dem ursprünglichen Zustande bildungsfähiger Natürlichkeit in denjenigen durchgebildeter Vernünftigkeit **).

---

*) D. F. Strauß, die chr. Glaubenslehre, II, 73: „Das fromme Vorstellen hat einen Stand der Unschuld, während dessen noch kein Böses im Menschen war, und einen nach dem Fall, wo er, für sich der Sünde preisgegeben, der außerordentlichen göttlichen Veranstaltung harren mußte, die ihn aus demselben herausziehen sollte; der Philosophie sind beide Vorstellungen gleich unwahr, und beide gemeinte Zustände gleich unwirklich."

**) Vgl. auch die viel Treffendes enthaltende Bemerkung Dorner's (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. A., II, letzte

Das Wesen der Sünde im Lichte der h. Schrift.

§. 25. Die Philosophie hat das Problem der Sünde ungelöst gelassen; denn die Sünde als Nichts, Schein, unvermittelte Natürlichkeit beschreiben: das heißt den Knoten des Problems zerschneiden, nicht lösen. Allein auch der tiefste Denker der alten Kirche hat uns mit seinen Ausführungen über das Wesen der Sünde nicht befriedigt. Die Sünde als störender Defekt, als verwirrender Mangel am Guten, ist im Grunde doch nur ein weniger oder beziehungsweise Gutes, so daß die Bedenken, welche zu verschiedenen Zeiten gegen die augustinische Theorie erhoben worden sind, jedenfalls in so weit eine gewisse Berechtigung haben, als bei dieser Theorie der Unterschied von gut und bös ineinanderfließt. Und in der That, während Augustinus die Wirklichkeit der Sünde so schildert, daß wir darin eine Macht erkennen, beschreibt er ihren Begriff so, daß sie lediglich als ein Mangel erscheint. Sollte nun aber etwa mit Behauptungen, wie: „die Sünde sei etwas Positives, eine Bejahung u. s. w." etwas Erkleckliches für eine tiefere Einsicht in ihr Wesen gewonnen sein? „Positiv, bejahend" sind an sich so unbestimmte Attribute, daß sich ja vor Allem frägt, in welchem bestimmten Sinne sie verstanden sein wollen? Daß dem Bösen eine wirkliche Position im Zusammenhange des allgemeinen Seins zukomme, daß es eine Bejahung, d. h. ein wesentlicher Bestandtheil in dem Welt-Organismus sei: das kann nur behaupten, wer den Muth hat, in irgend einem Sinne seine Nothwendigkeit zu behaupten. Wer dagegen der Ueberzeugung lebt, daß die Welt ohne Mangel und der Mensch ohne Sünde geschaffen ist; wer in der Sünde eine Störung der Weltordnung und eine Zerrüttung des Menschenlebens erblickt;

Abth., 2, 1111): „Es ist in dem System viel die Rede von Werden und Proceß, aber doch auch viel zu wenig, nämlich in ethischer und religiöser Beziehung. Der Proceß bleibt oberflächlich als Sache des Denkens gehalten. Von Gott geht die Bewegung aus, sowohl in die Entzweiung, als zu der Einheit. Aber einmal ist die Entzweiung, in der der Mensch ist, hier keine andere als die, in der auch Gott mit sich selbst steht; ja das Letztere ist die absolute Betrachtungsweise, für welche die Entzweiung auch ewig wieder aufgelöst ist. Da kann es unmöglich zu einem rechten Begriffe von der Sünde kommen, ja, da droht, wie die Sünde, so das Anderssein Gottes (die Welt) sich in Schein zu verwandeln, und nach dieser Seite neigt das System zum Spinozismus zurück."

wer als die höchste Bestimmung der Welt und der Menschheit die schließliche Ueberwindung der Sünde betrachtet: der wird mit der Anwendung jener Attribute zur Bezeichnung des Wesens der Sünde mit größter Vorsicht verfahren. Augustinus selbst hat sich die wenigstens annähernde Lösung des Problems dadurch erschwert, daß er den Begriff des „Seins" nicht genauer bestimmt hat. Die Sünde „ist" nicht im metaphysischen Sinne des Wortes, d. h. sie bildet nicht einen wesentlichen Theil des allgemeinen Seins; sie hat überhaupt kein wahres Wesen und darum auch keine wirkliche Bestimmung in dem Systeme der Weltzwecke; ihr Sein ist eine ungeheuere Lüge, ihre Existenz ein grauenvoller Betrug. Besonders verwerflich ist es, die Sünde als einen Naturgegenstand zu betrachten, und in dieser Voraussetzung die Materie, die Welt u. s. w. als das Böse zu bezeichnen *).

Dagegen ist die Sünde wirklich im ethischen Sinne des Wortes; sie findet sich wirklich vor, nicht zwar als eine für sich selbst seiende ethische Potenz, auch nicht als eine besondere Kraft in dem System der ethischen Kräfte, sondern als ein thatsächliches Verhältniß auf dem Gebiete des persönlichen Lebens. Dem persönlichem Gebiete eignet die Sünde wesentlich. Es gibt keine Sünde außerhalb des Personlebens, außerhalb der Sphäre des Gewissens. Nur auf dem Standpunkte des Gewissens wird das Wesen der Sünde begreiflich, außerhalb dieses Standpunktes bleibt es nothwendig ein Räthsel. Man darf nicht unbeachtet lassen, daß derselbe Hegel, welcher trotz aller Anstrengungen in seinem Systeme es nicht zum Begriffe wirklicher Sünde bringt, das Gewissen auffallend niedrig gestellt hat **). Wo das Gewissen

---

*) In dieser Beziehung sagt Augustinus, de moribus Manichaeorum, II, 9 vortrefflich: Haec dixi ut, si fieri potest, tandem dicere desinatis: malum esse terram per immensum profundam et longam, malum esse mentem per terram vagantem, malum esse quinque antra elementorum . . . . malum esse animalia . . . . Haec enim sicut a vobis describuntur, nullo modo esse poterunt, quoniam quicquid tale est, in quantum est, a summo Deo sit necesse est; quoniam in quantum est, utique bonum est.

**) Man vgl. besonders den Abschnitt in der Rechtsphilosophie, „das Gute und das Gewissen", 171 ff. „Das Gewissen, sagt er, drückt die abso-

verschwunden ist, da gibt es nicht nur kein Bewußtsein der Sünde mehr, sondern da ist auch ein Zustand thierischer Unzurechnungsfähigkeit, eigentlicher Personvernichtung, eingetreten.

Der Sünde werden wir nun aber im Gewissen weder als eines Seienden, noch als eines lediglich Nichtseienden, sondern als eines Nichtseinsollenden bewußt. Die Sünde ist — das ist das eine Gewissens-Merkmal derselben — zunächst ein Verhalten des Subjekts mit Beziehung auf Gott, welches nicht sein sollte. Damit ist allerdings ihr Wesen noch nicht erschöpft. Jenes Verhalten, welches nicht sein sollte, ist nämlich zugleich auch ein solches, welches sein will, und daher äußert sich die Sünde immer in zwei Merkmalen: dem Nichtseinsollen und dem trotzdem Seinwollen. Als ein Bestreben des Subjektes, anders sein zu wollen als es sein sollte *), ist sie eine derartige Beschaffenheit des Subjektes, vermöge welcher dasselbe sich in Widerspruch mit seiner durch Gott ursprünglich ihm anerschaffenen Bestimmung gesetzt hat. So wenig ist daher die Sünde

---

lute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß, was es so muß und will, in Wahrheit Recht und Pflicht ist. Das Gewissen ist als diese Einheit des subjektiven Wissens und dessen, was an und für sich ist, ein Heiligthum, welches anzutasten Frevel wäre." Sollte man aus diesem Satze den Schluß zu ziehen sich für berechtigt halten, daß Hegel das Gewissen sehr hoch stelle, so folgt augenblicklich die Enttäuschung. „Das Gewissen ist dem Urtheil unterworfen, ob es wahrhaft ist oder nicht, und seine Berufung auf sein Selbst ist unmittelbar dem entgegen, was es sein will: die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen Handlungsweise. Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigenthümlichen Form, d. i. als subjektives Wissen, nicht anerkennen . . . Das Gewissen ist als formelle Subjectivität schlechthin dieß, auf dem Sprunge zu sein, in's Böse umzuschlagen; an der für sich seienden, für sich wissenden und beschließenden, Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel." So verlegt eigentlich Hegel den Ursprung des Bösen in's — Gewissen.

*) Man vgl. noch den Ausspruch des Augustinus contra Manich. II, 7: Certe omnis inter nos discretio est, quod vos substantiam quandam malam esse dicitis, nos vero non substantiam, sed inclinationem ab eo, quod majus est, ad id quod minus est, malum esse dicimus.

ein „Princip", wie sie neuerlich ungeschickt genug genannt worden ist, daß sie vielmehr als das ethisch Principlose, die Form der Willkür, bezeichnet werden muß. So wenig ist sie als solche eine „Macht", wie man sie ebenfalls beschrieben hat, daß sie vielmehr recht eigentlich die ethische Ohnmacht ist. So wenig hat sie die Geltung einer Position oder Bejahung, daß sie vielmehr der Geist ist, der stets verneint. Mit einem Worte: sie ist ihrem innersten Wesen nach sowohl der Widerspruch des Menschen gegen Gott, als auch zu gleicher Zeit, da der Mensch sein wahres Wesen nur in Gemeinschaft mit Gott hat*), der Widerspruch des Menschen mit sich selbst, mit seinem eigenen Wesen und Begriffe. In dieser Beziehung hat die reformirte Theologie das Verdienst, die Sünde vornämlich als Begriffswidrigkeit, und zwar eine um so verderblichere aufgefaßt zu haben, als sie sich an die Stelle des wahren Begriffes des Menschen von sich selbst drängen will**). Mit unserer Auffassung ist nun zugleich auch jener krassen Vorstellung gewehrt, welche in der an sich wohlgemeinten Absicht, die verderbliche Gewalt der Sünde in einem möglichst abschreckenden Lichte zu zeigen, dieselbe seit dem Sündenfalle in das Wesen des Menschen selbst eingedrungen, und dieses mithin zur Sünde geworden sein läßt. Die Sünde ist am Menschen, aber nicht ist der Mensch selbst Sünde. Sie hat den Menschen in einen innern Widerspruch mit seinem Wesen gestürzt, aber sie hat sein Wesen nicht wirklich zerstört. Auch der Sünder ist noch ein wahrer und wirklicher, mit allen Vorzügen der Persönlichkeit ausgerüsteter, Mensch, wenn dieselben auch in Folge seiner sündlichen Entwicklung abgeschwächt, verderbt, selbst zerrüttet werden können. In dieser Hinsicht haben die Socinianer und die Arminianer gegen die herkömmliche Lehre über das Wesen der Sünde manche treffende Bemerkung gemacht: jene, wenn sie daran erinnerten, daß die Ueberspannung des Wesens der Sünde den Schöpfer des Menschen selbst herabwürdige***), diese, wenn sie in ihrem

*) Erster Band, S. 152 f.

**) Bezeichnend ist in dieser Beziehung die Beschreibung von Hyperius (methodi, II, 442): Recte dixerimus peccatum originale esse corruptionem nostrae naturae. Vgl. auch A. Schweizer, Glaubenslehre der ev. ref. Kirche, II, 61.

***) Fock, der Socianismus, II, 499, bemerkt richtig, daß der Socinianis-

Bemühen die Sünde als eine Störung der Weltordnung darzustellen, nachdrücklich hervorhoben, daß sie eine Zerstörung derselben zu bewirken schlechterdings unfähig sei*).

Als Ergebniß unserer bisherigen Untersuchung leuchtet ein, daß die Anwesenheit der Sünde nicht die Abwesenheit des Guten im Menschen bedingt. Es ist kein erfreuliches Zeichen, daß in früherer Zeit nur von der Kirche ausgestoßene Richtungen diesen Satz offen auszusprechen wagten**). Die Beschaffenheit des Subjektes, vermöge welcher dasselbe Dasjenige sein will, was es nicht sein soll, ist nicht mit einem derartigen Zustande zu verwechseln, vermöge dessen Dasjenige, was nicht sein sollte, schlechthin in dem Subjekte wäre. Gerade in der h. Schrift findet eine solche Verwechselung sich nirgends. Das Gebot „Du sollst nicht sündigen" ***) hätte überhaupt keinen Sinn, wenn es in dem Menschen nicht die Möglichkeit einer gottgemäßen Selbstbestimmung voraussetzte. Nur ein dogmatischer Standpunkt, welcher die Bedeutung des Gewissens, als der religiösen und sittlichen Centralfunktion, noch nicht anerkannt hat, kann bis zu der Behauptung vorgehen, daß gar nichts Gutes in dem sündigen Menschen zurückgeblieben sei†). Eben das Gewissen, in Verbin-

---

mus die Lehre von der Sünde überhaupt nirgends zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung machte, wovon der Grund darin liegt, daß ihm die Sünde weit mehr wie etwas Natürliches, als wie etwas Unnatürliches erscheint.

*) Episkopius, inst. theol. IV, 9, bemerkt: Etsi peccatum malum est oppositum bono et sanctissimae Dei naturae, tamen tale malum non est, quod summum est, sive quod ex aequo cum summo bono contendit, ita ut summi boni universum ordinem excedat atque ab illo ipso summo bono in ordinem redigi, et sic ad bonum dirigi non possit.

**) Limborch, theol. christ., III, 2, 27: Fateor Adami appetitum post peccatum magis inclinasse in malum, quam in statu integritatis, non tamen exutus fuit potentia contrarium operandi.

***) 2. Mos. 20, 3 ff.

†) So die Concordienformel, wenn sie, S. D. I, 11, darauf dringt, daß sich in dem sündigen Menschen nicht nur totalis carentia seu defectus omnium bonorum in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus finde, sed quod sit etiam loco imaginis Dei amissae in homine intima, pessima, profundissima, instar cujusdam abyssi inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, so daß selbst in

dung mit den durch dasselbe noch immer wenigstens theilweise normirten Vermögen der Vernunft, des Willens, des Gefühls ist das in dem Menschen auch nach dem Sündenfalle zurückgebliebene, die Unzerstörbarkeit seines Wesens bedingende, Gute, in welches die Sünde wohl den Widerspruch hineinzutragen, das sie aber aus einem Guten niemals in ein wesentlich Böses zu verwandeln, niemals zur Sünde selbst zu machen vermag.

Wie sehr bedarf doch unter diesen Umständen die herkömmliche Theorie einer gründlichen Revision aus dem göttlichen Worte namentlich in diesem Punkte. Vernehmen wir zuerst das Zeugniß des Herrn selbst. Jenes Licht in dem Menschen, dessen Verfinsterung nach dem Ausspruche Jesu ein so betrübendes Symptom ist, ist nicht die Vernunft — wie Philo und die meisten Kirchenväter meinen — sondern das Gewissen; es ist nicht ein irdisches (auf die Welt bezogenes), sondern, wie aus dem Zusammenhange erhellt, ein himmlisches (auf Gott bezogenes) Licht, das auf den himmlischen Schatz hinweist*). In dem Sünder als solchem ist also dieses Licht noch nicht ausgelöscht. Und wenn Christus an einer andern Stelle bemerkt, daß, wer aus der Wahrheit ist, auf seine Stimme hört, so setzt er auch an jener Stelle, um mit Lücke zu reden, „eine Wurzel der Wahrheit" in jedem Menschen voraus, die zugleich den Grund seines Personlebens bildet**).

Ein anderes, jenes ermunternd-strafende Wort Jesu an seine Jünger, daß der Geist zwar willig, das Fleisch dagegen schwach sei, hat zwar noch in neuester Zeit zu der Bemerkung Veranlassung gegeben, daß keine Berechtigung vorhanden sei, in demselben eine allgemeine Belehrung über Wesen und Ursprung der

externis et hujus mundi rebus das aliquid virium et facultatum, das zurückgeblieben ist, haec ipsa quantulacunque per morbum illum haereditarium veneno infecta sunt atque contaminata, ut coram Deo nullius momenti sint.

*) Matth. 6, 23. Treffend bemerkt Episkopius (notae in Matthaeum, Opera, II, 38) zu der Stelle: Si quis propius verba intueatur . . . . observabit . . . . in homine esse lumen aliquod, quod dicitur τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ i. e. quod in te est, non autem quod in te erat. Vgl. Luc. 11, 35.

**) Commentar über das Evangel. des Johannes, 3. A., II, 742, zu Joh. 18, 37.

Sünde zu suchen*). Unzweifelhaft aber hat der Herr an jener Stelle nicht das besondere *πνεῦμα* und die individuelle *σάρξ* seiner Jünger beschreiben wollen, was er auch durch Hinzufügung des Fürwortes angezeigt haben würde, sondern seine Absicht war, an jenem entscheidungsvollen Wendepunkte ihrer Lebensführung die Jünger daran zu erinnern, daß sie an den allgemeinen sittlichen Zuständen der menschlichen Natur theilnähmen, und, wenn sie auch nach ihrem innern Menschen guten Willen hätten, doch in Folge des Uebergewichtes ihrer organischen Beschaffenheit die Kraft nicht besäßen, den Versuchungen der sinnlichen Schwachheit den erforderlichen Widerstand zu leisten**). Der Gegensatz zwischen „Geist" und „Fleisch", welchen der Herr hier in jedem Menschen voraussetzt, und der in jedem vor seiner Bekehrung den innern Widerspruch und die innere Begriffswidrigkeit, welche das Wesen der Sünde bildet, begründet, ist übrigens von der h. Schrift durchgängig bezeugt. Nicht daß der Mensch schlechthin „Fleisch" geworden ist, sondern daß der Geist nicht mehr das unbestrittene Principat über die sinnlich-organische Natur führt, daß das Fleisch sich in gewissem Sinne von dem Geiste emanzipirt hat, daß die Einheit des Personlebens in einen Zwiespalt zwischen dem Geistleben, das seine Rechte noch immerfort, jedoch großentheils erfolglos, behaupten will, und dem sinnlichen Organismus, der nicht nur etwas für sich sein, sondern auch den Geist für sich in Besitz nehmen will, auseinandergegangen ist: das wird in der Schrift als das charakteristische Merkmal der menschlichen Sündhaftigkeit hervorgehoben. Als einen solchen zwiespältigen Zustand beschreibt der Herr dem Nikodemus den Zustand des natürlichen, d. h. sündigen Menschen, wie denn durchaus kein Grund vorhanden ist, bei den Worten „was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist" an den heiligen Geist zu denken***). Auch

---

*) J. Müller, a. a. O., I, 435. Vgl. Matth. 26, 41: *Τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σάρξ ἀσθενής.*

**) Richtig Meyer zu der Stelle, jener Ausspruch sei eine allgemeine Sentenz, und treffend Olshausen im bibl. Commentar z. d. St.: „Christus macht auf die Schwäche der menschlichen Natur aufmerksam, welche verhindert, das auszuführen, was der edlere Mensch (*πνεῦμα*, bei Paulus *νοῦς*) erwählt."

***) Joh. 3, 6: *Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν.*

bei dieser Veranlassung spricht der Herr einen allgemeinen Satz aus, indem er an die beiden Richtungen erinnert, die sich in Folge der Sünde innerhalb des Personlebens differenzirt haben, wobei jede stets nur das ihr Gleichartige, der Geist Geistliches, die Materie Natürliches hervorbringt. Eine Heilung dieser krankhaften Differenzirung ist nur durch eine principielle Erneuerung der vom Geiste abgefallenen Natur aus der einheitlichen Lebenswurzel des Geistes heraus wieder möglich *).

Diese Anschauung von dem Wesen der Sünde, als einem verkehrten Verhältnisse zwischen dem menschlichen Geistleben und dem organischen Naturleben, hat insbesondere Paulus eingehend entwickelt und begründet. Ist der Zustand der menschlichen Sündhaftigkeit nicht selten in der Art geschildert worden, als ob derselbe eine unbedingte Kluft zwischen Gott und dem Menschen befestigt hätte, so erinnert der Apostel dagegen die heidnischen Athener, daß Gott jedem Menschen an sich, und also auch jedem Sünder, nahe sei, ja, daß alle Menschen ohne Ausnahme in ihm leben, sich bewegen und vorfinden. So irrthümlich die Voraussetzung ist, daß der Apostel mit jenem Ausspruche die „Immanenz" Gottes in der Welt lehren wolle, welcher moderne Begriff überhaupt dem paulinischen Lehrtropus ganz fremd ist: so sehr ist es dagegen dessen Meinung, nicht zwar daß Gott an sich in dem Menschen, oder gar in der Welt, sondern daß der Mensch an sich in Gott sei, d. h. daß er sein wahres Wesen in seiner ursprünglichen und unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott besitze **). Nur von solchen Voraussetzungen aus wird es begreiflich, daß der Apostel dem theokratischen Volke als solchem keinen wesentlichen heilsgeschichtlichen Vorzug vor den Heiden einräumte, und das in die Herzen geschriebene und mit Hülfe des Gewissens sich vollziehende Sittengesetz als ebenbürtig mit dem auf

---

*) Vgl. Lücke (Commentar über das Ev. d. Joh. I, 524), der aber darin irrt, daß er den Geist als das „Göttliche" und insofern als πν. αγ. definirt.

**) Apostg. 17, 27 f., wo der Apostel Gott als den οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα bezeichnet, und als Grund hiefür anführt: Ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, welche Gottesinnerlichkeit er wieder auf den Ursprung des Menschen von Gott, also auf einen ursprünglichen und unmittelbaren Zusammenhang desselben mit Gott, zurückführt: Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν — γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ.

die steinernen Tafeln des Sinai gegrabenen betrachtete*). Dabei hielt der Apostel an dem von dem Herrn zuerst aufgestellten Gegensatze zwischen Geist und Fleisch mit aller Entschiedenheit fest; in dem sündigen Herzen liegt der Widerspruch zwischen Geist und Fleisch offen und ungelöst vor, und hat einen durchaus begriffswidrigen Zustand des Personlebens zur Folge. Was der Mensch sein soll, ist er in Wirklichkeit, d. h. wenn es zur Ausführung kommt, nicht; was er sein will, das kann er nicht werden; was er nicht sein will, das wird er doch endlich in der That**).

Schon die unten angeführte Stelle des Galaterbriefes zeigt zur Genüge, wie irrig es ist, in der vielbesprochenen Stelle Röm. 7, 14 ff. das Subjekt auf die durch den h. Geist vermittelst der Wiedergeburt bewirkte neue Beschaffenheit in Christo zu beziehen. Redet doch der Apostel im Galaterbriefe augenscheinlich zu Solchen, welche den, dem natürlichen Lebensgebiete angehörigen, Widerspruch zwischen Fleisch und Geist noch nicht überwunden haben und, unter das Joch des äußerlich gesetzlichen Standpunktes zurücksinkend, das höhere Geistleben auf eine betrübende Weise verläugnen zu wollen im Begriffe sind***). An den betreffenden Stellen ist unverkennbar der Ausdruck „Geist" nicht von dem Organe der göttlichen Offenbarungsmittheilung, sondern dem Principe des höheren, persönlichen Lebens in dem Menschen zu verstehen, welches, an sich von Gott und darum an sich gut, den Menschen im Gewissen mit Gott in unmittelbare Gemeinschaft setzt, jedoch vermöge der eingetretenen Sünde aufgehört hat, das unbedingt herrschende Princip im Personleben zu sein. Der Geist in seinem nur noch untergeordneten Verhältnisse zur sinnlichen Natur ist nicht mehr wahrhaft Geist, d. h. nicht mehr Herr über das Fleisch, sondern vielmehr dessen Knecht. Allerdings frägt es sich, ob nicht vielleicht diejenige Auffassung des Abschnitts Röm. 7, 14 ff. den

---

*) Röm. 2, 15 f.

**) Gal. 5, 17: *Ἡ γὰρ σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός. ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἃ ἂν θέλητε ταῦτα ποιῆτε.* Vgl. noch Röm. 7, 14 ff.

***) Besonders beachtenswerth ist das Wort V. 18: *Εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε* (die *σάρξ* unter das Principat des *πνεῦμα* stellet), *οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον.*

Vorzug verdiene, welche zwar nicht den Zustand des erlösten, aber auch nicht den des unerlösten Menschen, sondern einen zwischen beiden in der Mitte schwebenden, daselbst geschildert findet? *) Diese Auffassung scheitert jedoch schon an dem thatsächlichen Umstande, daß weder Paulus insbesondere, noch die h. Schrift überhaupt, einen derartigen Mittelzustand zwischen erlöst und unerlöst kennt. Gerade auf dem Standpunkte des Paulus, der den Gegensatz von Fleisch und Geist, Knechtschaft und Freiheit, so scharf durchführt, gibt es nur erlöste oder unerlöste Menschen**).

---

*) J. Müller, a. a. O., I, 453.

**) So meint es wohl auch Hofmann, Schriftbeweis, I, 541 ff., dessen Ansicht ist, daß der Apostel zwar Alles von V. 14 an von sich in dieser seiner Gegenwart sage, so jedoch, daß er sich zunächst nur hinsichtlich seines eigenen sittlichen Verhaltens zu Gott darstelle, abgesehen von der aus seiner Lebensgemeinschaft mit Christo ihm erwachsenden sittlichen Befähigung, welche nun erst zur Aussage komme (V. 24 und 25). Es ist unbegreiflich, wie Thomasius (Christi Person und Werk, I, 276, Anm.) sich für seine Ansicht, „daß der Apostel an der betreffenden Stelle aus der Erfahrung des Wiedergeborenen heraus rede“ auf Hofmann berufen kann, welcher sagt, daß er abgesehen von dieser Erfahrung jene Schilderung gebe. Wer sich so schildert, wie er abgesehen von der aus der Lebensgemeinschaft mit Christo erwachsenden sittlichen Befähigung ist, der schildert eben seinen sittlichen Zustand, wie er an sich ist, d. h. den sittlichen Zustand des Unwiedergeborenen. Der Mensch außerhalb der Lebensgemeinschaft mit Christo ist (V. 14) σάρκινος, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, aber doch zugleich vermöge des Gewissens nicht ohne das Bewußtsein des Besseren, nicht ohne guten vorsetzenden Willen, der jedoch kein wirklich thatsetzender wird. Wenn Thomasius an den „unauflöslichen Widerspruch“ erinnert, in welchen die Erklärung des Abschnittes von dem Unwiedergeborenen uns mit dem Bekenntnisse der Kirche (welcher? der lutherischen der Concordienformel doch nur, mit der Thomasius ohnedies in fortlaufendem Widerspruche steht) bringe: so beweisen solche Verwarnungen wenig unbefangenen Wahrheitssinn. Uebrigens scheint uns die Behauptung, daß es gerade darauf ankomme, ob hier vom Zustande des Menschen, abgesehen von allen Wirkungen der göttlichen Gnade, die Rede sei — sehr wenig mit dem Bekenntnisse „der Kirche“ im Einklange. Da wäre es ja nicht so schwer, sich hinter die Wirkungen des λόγος σπερματικός, der gratia praeveniens zu verstecken. Die Frage rund und nett ist die: ob der Apostel V. 14—24 den Menschen schildert, wie er als durch Jesum Christum Erlöster und durch den h. Geist Wiedergeborener, oder wie er an sich, d. h. als an sich religiöser und sittlicher, durch die ursprüngliche Gewissensfunktion bestimmter, ist? Und da ist allerdings der Zusammenhang des

Dagegen gibt es innerhalb der beiden entgegengesetzten Zustände unstreitig vielfache Nüancirungen, deren wirkliches Vorhandensein nur ein ethisch noch sehr zurückgebliebenes Bewußtsein zu bestreiten vermöchte. Der Apostel schildert sicherlich im siebenten Kapitel des Römerbriefes nicht den Zustand der Verstockung, nicht den höchsten Gipfel und letzten entsetzlichen Schlußakt des schauerlichen Dramas eines menschlichen Sündenlebens. Nur von dem letzteren gilt es, daß die *σάρξ* in der einen oder anderen Form allein und unbedingt herrscht *). Er schildert daselbst vielmehr den Zustand des natürlichen Menschen innerhalb der Sphäre der aktuell vorhandenen, noch nicht durch lange Sündengewohnheit unterdrückten, Gewissensthätigkeit, jedoch außerhalb der Einwirkung der erlösenden Thätigkeit Christi, also den Zustand des Menschen, wie er ist, so lange die ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott noch nicht völlig gelöst, eben so wenig aber eine centrale Entscheidung für das Gute durch Vermittelung der in der Kraft des h. Geistes sich bewährenden Lebensgemeinschaft mit Christo herbeigeführt ist**).

Abschnittes mit 8, 1—11 entscheidend. Der *αὐτὸς ἐγώ*, der Mensch, wie er an sich ist, in seiner eigenen religiösen und sittlichen Selbstbethätigung, hat den Widerspruch der Sünde mit seinem Selbst, den Zwiespalt der Begriffswidrigkeit, in sich. Dieser Widerspruch ist nun aber (8, 2) durch das *πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* aufgehoben. An der Stelle dieses *πνεῦμα* hat der Mensch, wie er 7, 14 ff. geschildert ist, den bloßen *ἔσω ἄνθρωπος*, den *νοῦς*. Den vom Apostel im ersten Abschnitte geschilderten Zustand kannten auch die Heiden außerhalb alles Zusammenhanges, auch nur des vorbereitenden, mit Christo. Vgl. die Stellen bei Tholuck, Commentar zum Briefe an die Römer, 5. A., 366, Anm., besonders den Ausspruch von Epiktet (Enchir. II, 26): *Ὁ ἁμαρτάνων — ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει, ποιεῖ.* Es ist das die schlagendste Widerlegung der Behauptung, daß die Schilderung des Apostels nur aus der Erfahrung des Wiedergeborenen heraus möglich sei.

*) J. Müller, a. a. O., I, 453.

**) Unmöglich kann *σάρξ* in diesem Zusammenhange, wie J. Müller a. a. O., 454, der Meinung ist, „das gesammte erscheinende, offenbare Dasein des Menschen, das Leben desselben in der Welt nach allen seinen Beziehungen", bedeuten. Was würde denn da aus dem *ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* (V. 14) werden? *σάρξ* ist vielmehr auch hier die organische Seite des Menschen in ihrer begriffs-

§. 26. Durch unsere bisherigen Ausführungen sind wir nun an den Punkt gelangt, an welchem das Wesen der Sünde noch genauer, und zwar zunächst nach der formalen Seite hin, zu entwickeln sein wird. Die Ansicht, daß die Sünde nach der letzteren Seite hin Ungehorsam gegen das göttliche Gebot sei, wie sich dieselbe schon frühe in der Dogmatik festgestellt hat*), hat ihren Stützpunkt in der mosaischen Urkunde. Zwar ist die Vorstellung, daß Gott vermittelst seines in Betreff des Erkenntniß-Baumes gegebenen Verbotes ursprünglich schon eine „positive" Gesetzesforderung aufgestellt habe, wissenschaftlich nicht vollziehbar, in so fern sie auf einer anthropomorphistischen und anthropopathischen Vorstellung von Gott beruht**). Allein, wenn die Sünde des ersten Menschen die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes begründete: so kann sie überhaupt nicht nur Uebertretung einer speciellen Gesetzesforderung, sondern sie muß eine Verletzung des göttlichen Willens in seinem ganzen Umfange gewesen sein. Darum bezeichnet auch der Apostel die erste Sünde überhaupt als *παρακοή****), oder *παράβασις*†) im Allgemeinen. Jenes ursprüng- Das Wesen der Sünde von der formalen Seite.

---

widrigen Emancipation von dem *πνεῦμα*, der ursprünglich auf Gott bezogenen Geistesseite.

*) So schon Augustinus de civitate Dei, XIV, 12: Obedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum, quando quidem ita facta est, ut ei subditam esse sit utile, perniciosum autem suam, non ejus a quo creata est, facere voluntatem. Hoc itaque de uno cibi genere non edendo, ubi aliorum tanta copia subjacebat — tam leve praeceptum ad observandum . . . tanto majore injustitia violatum est, quanto faciliore posset observantia custodiri. J. Gerhard (loci th., X, 2, 31): Fuit utique peccatum primi hominis inobedientia, quod nec Deo nec Dei verbo obsequentem se praebuit. Polanus (syntagma theol., VI, 3, 2169): lapsus primorum parentum est inobedientia et defectio a Deo, qua se suosque posteros in mortem sempiternam praecipitarunt.

**) Die älteren Dogmatiker (vgl. Hollaz, examen, 409 f.) bezeichnen diese erste göttliche Gesetzgebung als lex paradisiaca de non comedendo fructu arboris scientiae boni et mali, und charakterisiren sie als lex positiva particularis im Gegensatze zu der lex pos. universalis, weil jene Gesetzesforderung sich nur auf die Protoplasten bezog.

***) Röm. 5, 19.

†) Röm. 5, 14.

liche gesetzgeberische Wort Gottes war daher in der That kein anderes, als die Stimme des, den Willen Gottes unmittelbar offenbarenden, Gewissens, und der erste Ungehorsam war eine Collision der auf die Welt bezogenen Vermögen des Menschen, der Vernunft und des Willens, mit der auf Gott bezogenen Gewissensforderung. Zwar hat der Mensch, wie er sein soll, Gott nicht ausschließlich im Gewissen, sondern alle seine Vermögen sind durch das im Gewissen sich manifestirende Gottesbewußtsein ursprünglich normirt*); kein Gedanke regt sich in seiner Vernunft, keine Neigung entsteht in seinem Willen, kein Gefühl und kein Trieb erwacht in seinem Herzen, worin das Gottesbewußtsein nicht immer als der Zweck bestimmende Faktor mitgesetzt wäre. Da erhebt zuerst in der Vernunft des Weibes sich der Zweifel, ob es auch zweckmäßig sei, dem Gottesbewußtsein den sinnlichen Trieb unterzuordnen, und in diesem Zweifel ist bereits ein Moment des Denkens mitgesetzt, das nicht mehr durch das Gewissen, d. h. durch das Gottesbewußtsein, geregelt ist. In dem Vorgange des Zweifels ist die erste Sünde innerhalb der Sphäre der Vernunft bereits vollzogen. Mit dem in seiner Bezogenheit auf das Gewissen gestörten Denken verbindet sich nun aber eine weitere gleichartige Störung in der Region des Wollens. Das Weib faßt in Folge des Zweifels trotz der abwehrenden Gewissensstimmung den Entschluß, zum Genusse der Gott mißfälligen Frucht zu schreiten, und mit solcher Stärke entwickelt sich in kürzester Zeit die gottwidrig bestimmte Willensrichtung, daß es dem Weibe gelingt, auch den Mann auf der von Gott abgewandten Bahn mit sich fortzureißen **).

Wie unser Lehrsatz aussagt, so ist die Entgegensetzung des menschlichen gegen den göttlichen Willen eine selbstbewußte, selbstgewollte und darum selbstverursachte. Der Vorgang ist in der Schrift mit um so bewundernswürdigerer Wahrhaftigkeit beschrieben, als das Gewebe jenes innern Selbstwiderspruchs, den wir als das Wesen der Sünde erkannt haben, darin vor unseren Augen sich in seine einzelnen Fäden auflöst. Auch nach dem ersten Vollzuge der Sünde in Vernunft und Willen steht der Mensch noch immer mit

---

*) S. Erster Band, Einleitung, 10. Lehrstück; Zweiter Band, S. 109.
**) 1. Mos. 3, 6.

Gott vermittelst des Gewissens im Zusammenhange; vermöge seines Gottesbewußtseins sträubt er sich auch (V. 3) gegen die Versuchung zur Uebertretung und ist sich derselben als einer Vorkommenheit bewußt, die *sein will*, *obgleich sie nicht sein sollte*. Allein die Centralthätigkeit des Gewissens ist nicht mehr energisch genug, um Denken und Wollen in der Richtung auf Gott hin zu bestimmen. Das von Gott abgewandte Denken gibt sich sogar der Täuschung hin, die Uebertretung werde einen sittlichen Fortschritt, eine gesteigerte Gottähnlichkeit (V. 5), zur Folge haben, und der durch das Gewissen nicht mehr energisch normirte, und durch das falsche Denken in Verwirrung gebrachte, Wille besitzt weiter keine Kraft mehr, der Versuchung zu widerstehen. Demgemäß beruht der innere Widerspruch der Sünde auf einer Auflösung des normativen Bandes, welches vom Mittelpunkte des Gewissens aus die verschiedenen Vermögen des Geistes unter der Zucht des Gottesbewußtseins zu gemeinsamem Wirken mit einheitlichen Zwecken ursprünglich vereinigte. Es ist jener Zustand, welchen der Apostel Röm. 2 u. 7 schildert, schon mit dem Sündenfalle der Protoplasten eingetreten. Das Gewissen legt auch jetzt noch Zeugniß von Gott ab, und die Gedanken verklagen und entschuldigen die ganze Persönlichkeit; das bessere Ich, der innere Mensch, will von Gott nicht lassen; aber der geschwächte Wille thut dennoch was er nicht soll.

§. 27. Von hier aus ist einleuchtend, daß die Sünde nach ihrer *formalen* Seite hin ihr Wesen noch nicht eigentlich aufschließt; sie thut dies erst, wenn wir sie nun auch nach ihrer *realen* Seite hin betrachten. Das göttliche Verbot, wodurch den ersten Menschen der Genuß der Frucht vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen untersagt war, kann kein zufälliges, daher auch nicht eine bloße pädagogische Prüfung der Protoplasten gewesen sein. Eine höhere allgemeine Bedeutung für die Menschheit erhält dieses Verbot erst dann, wenn wir darin den *Ausdruck des ewigen göttlichen Schöpferwillens* überhaupt erblicken, der in der normalen Gewissensfunktion des *gut* geschaffenen Menschen zum vollen subjektiven *Bewußtsein* gelangt war. Dieses Bewußtsein von dem ewigen Inhalte des göttlichen Schöpferwillens war das *angeborene Gesetz*, welches dem Menschen *als* Das Wesen der Sünde von der materialen (realen) Seite.

immanente Norm seines Geistes die sittlichen Bahnen vorschrieb, die er unverrückt zu wandeln hatte.

Das Gesetz ist nämlich seinem Inhalte nach der Ausdruck für Das, was sein soll, das göttliche Gesetz für Das, was nach dem absolut verbindlichen Willen Gottes schlechthin sein soll. Wo der göttliche Wille bereits in allen Theilen, also in schlechthiniger Vollendung, vollzogen ist, da hat das Gesetz vernünftiger Weise keine Stelle mehr. Darum läßt sich hier die Frage nicht abweisen, in wie fern Gott überhaupt an den ersten Menschen, wenn dieser in ursprünglicher Vollkommenheit gelebt, eine Gesetzesforderung habe stellen können? Wäre es richtig, was neuerlich bemerkt wurde, daß in den ersten Menschen der Gedanke, auch anders als nach dem Gesetze Gottes handeln zu können, eigentlich gar nicht hätte entstehen können*), so würde die Aufstellung eines Gesetzes für sie dadurch geradezu unbegreiflich. Ein Gesetz hat unstreitig keinen Sinn ohne ein in den ihm Unterworfenen entsprechendes Gesetzesbewußtsein. Wo aber Gesetzesbewußtsein, da ist auch nothwendig das Bewußtsein eines Seinsollens, und mithin eines Nochnichtseins. Schon die bloße Thatsache, daß den Protoplasten ein Gesetz gegeben war, beweist, daß sie nicht in einem Zustande sittlicher Vollendung gelebt haben können. Das Gesetzesbewußtsein, welches (nach 1. Mos. 2, 17) in ihnen lebte, verbürgt, daß sie ursprünglich sich einer Pflicht, d. h. dessen bewußt waren, sich sittlich bewähren, vermöge eines sittlichen Prozesses im Kampfe mit der Versuchung sich entwickeln und vollenden zu müssen. Der Apostel Paulus hat mit einleuchtenden Gründen dargethan, daß das Gesetz als solches gut ist; aber er hat nicht minder scharfsinnig gezeigt, daß am Gesetze das Bewußtsein von der Sünde, d. h. von der Gesetzesabweichung, sich entwickelt, daß mithin das Gesetz bereits dem Gebiete des Gegensatzes, wenigstens in der Möglichkeit, angehört**).

Immerhin war das Gesetzesbewußtsein, welches in den ersten Menschen auch nach dem Zeugnisse der Schrift unläugbar vorhanden gewesen sein muß, nicht selbst Sünde, und wäre auch nicht in Sündenbewußtsein übergegangen, wenn seine sittliche Entwicklung

---

*) So z. B. noch Krabbe, die Lehre von der Sünde u. s. w., 63.

**) Röm. 7, 7 f. und 14 f.

einen schlechthin normalen, d. h. gesetzmäßigen, Verlauf genommen hätte. An der Art der Gesetzesübertretung zeigt sich nun aber zugleich die tiefere, reale Beschaffenheit der ersten Sünde selbst. Bedeutet nämlich, wie wir gezeigt haben, die Frucht am Baume der Erkenntniß den Reiz des Weltgenusses: so kann auch das göttliche Verbot, von dieser Frucht zu genießen, nichts Anderes bedeuten, als daß der nach Gottes Bild geschaffene Mensch diesen Reiz vom Mittelpunkte seines Geistlebens aus überwinden müsse, daß sich die Persönlichkeit den kosmischen Potenzen nicht unterordnen dürfe, daß die sinnliche Welt und ihre organischen Kräfte unverrückt im Dienste der geistigen, durch das Gottesbewußtsein geregelten Mächte, zu verharren den Beruf hätten. Die Uebertretung des Verbotes in der ersten Sünde war demgemäß, wie unser Lehrsatz aussagt — nach der realen Seite — eine derartige Bezogenheit des Personlebens auf Natur und Welt, anstatt auf Gott, daß das Subjekt in seinen persönlichen Funktionen sich, anstatt durch Gott, durch Natur und Welt überwiegend bestimmen ließ. Die Sünde überhaupt ist — von dieser Seite angesehen — mit einem Worte: Hingabe der Persönlichkeit an den Dienst der Welt, oder Weltsucht.

Beim ersten Blicke scheint nun auch dieses Ergebniß mit demjenigen des neuesten verdienstvollen Darstellers der Lehre von der Sünde ziemlich nahe zusammenzutreffen, wenn derselbe nämlich der Meinung ist, daß das Böse sein inneres (reales) Princip „in der Entfremdung des Menschen von Gott" habe *). Jeder Akt der Sünde beruht, nach unserer Darstellung, auf einer, wenn auch nur vorübergehenden, Störung der ursprünglichen Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein; wenn der Mensch sündigt, so tritt er damit außerhalb seines ursprünglichen Zusammenhangs mit Gott, so hat er sich der, zu seiner Wesensbestimmtheit gehörenden, Gemeinschaft mit Gott in so fern entfremdet. Allein bei näherer Erwägung ist mit jener Beschreibung des Wesens der Sünde nach ihrer realen Seite doch eigentlich noch nichts Genaueres bestimmt. Der Ungehorsam der ersten Eltern besteht nicht darin, daß sie sich überhaupt in abstracto von Gott entfremdet, sondern darin, daß sie dem Reize zu einem

*) J. Müller, a. a. O. I, 170

gottwidrigen Genusse sich in Wirklichkeit hingegeben haben. Die Gottentfremdung, als ein realer Zustand, ist nicht der Anfang, auch nicht die Entwickelung, sondern das Ende der Sünde. Das Wesen der Sünde besteht vielmehr der Sache nach darin, daß von dem Sündigenden an die Stelle Gottes etwas Anderes, was nicht Gott ist, gesetzt, daß der Mensch, anstatt sich lediglich durch das Gottesbewußtsein in allen seinen persönlichen Funktionen bestimmen zu lassen, sich durch den Weltreiz, durch die Einwirkungen der creatürlichen Dinge überhaupt, im Mittelpunkte seines Personlebens bestimmen läßt.

Für die Ansicht, daß die Sünde — nach ihrer realen Seite betrachtet — ein an die Stelle der Hingabe an Gott getretener Creatur- und Weltdienst sei, würde es uns nun auch nicht schwer fallen eine Wolke von Zeugen aus der älteren Kirche aufzuführen*). Allerdings wurde das Realprincip der Sünde von Anderen auch wieder anders aufgefaßt. So fehlt es namentlich nicht an Solchen, welche dasselbe als Hochmuth bezeichneten**), und die ältere

*) Bezeichnend ist bei Augustinus die Stelle (de vera religione, 21): Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate Dei hominem lapsum per carnales sensus diverberavit, et multabili varietate multiplicavit ejus affectum. De Genesi contra Manichaeos II, 14: Non enim ratio nostra deduci ad consensionem peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit in illa parte animi, quae debet obtemperare rationi tanquam rectori viro... Si cupiditas nostra non movebitur ad peccandum, excludetur serpentis astutia, si autem mota fuerit, quasi mulieri jam persuasum erit. Auch Hugo von St. Viktor hat die Sünde als Weltlust aufgefaßt (Opera, III, Summa Sent. IV, 12, 322): Dici potest, quod originale peccatum est concupiscentia mali et ignorantia boni.... Nisi enim praecessisset concupiscentia mali, non esset secuta ignorantia boni. (Vgl. auch Liebner, Hugo von St. Viktor und die theol. Richtungen seiner Zeit, 414). So die Mystiker des Mittelalters überhaupt, wie denn nach der deutschen Theologie (Pfeiff. Ausgb, C. 2): „Die Schrift spricht und Glaube und die Warheit, sunde si nicht anders, denn das sich die Creatur abkeret von dem unwandelbaren Gut und keret sich zu dem wandelbaren, das ist: das si sich keret von dem vollkomen zu dem geteilten und unvolkomen und allermeist zu ir selber.“ Man vgl. noch Tauler (Predigten, Basel, 1521, CXXXII): „Darumb sol der Mensch mit allem fleiß meister sein über seinen äussern vihlichen menschen.... das ist wenn der mensch die irdische Neigung in im selbst gantz getödt hat, da setzt der ewig got sein statt uff.“

**) Augustinus, de genesi ad literam, XI, 14: Merito initium omnis

protestantische Dogmatik eignete sich die verschiedenen Vorstellungen in der Weise an, daß sie das Realprincip der Sünde theils als Unglaube, theils als Hochmuth, theils als sinnliche Lust oder Concupiscenz, zu begreifen suchte*). Je richtiger es ist, daß mit bloßen Theilbegriffen dieses Realprincip nicht scharf und bestimmt ausgedrückt werden kann, um so mehr müssen wir J. Müller Dank dafür wissen, daß er dasselbe in einem Begriffe zusammenzufassen versucht hat. Es ist der Begriff der Selbstsucht, in welchem nach J. Müller das Realprincip der Sünde gipfeln soll. Die folgende Untersuchung wird daher zu erörtern haben, ob der Begriff der Selbstsucht, oder ob derjenige der Weltsucht, das innere Wesen der Sünde dogmatisch richtiger und befriedigender beschreibe?

„Das Götzenbild", sagt J. Müller, „welches der Mensch in der Sünde an die Stelle Gottes setzt, kann kein anderes sein, als sein eigenes Selbst. Dieses einzelne Selbst und dessen Befriedigung macht er zum höchsten Zwecke seines Lebens. Darauf bezieht sich in allen besonderen Arten und Richtungen der Sünde sein Streben zurück; das innerste Wesen der Sünde, das sie in allen ihren Gestalten bestimmende und durchdringende Princip ist die Selbstsucht"**). So sehr diese Ausführung beim ersten Anscheine sich als eine den Kern der Sache selbst treffende empfiehlt: so erregt doch auch sofort der Umstand einiges Bedenken, daß

---

peccati superbiam scriptura definivit. Ebendaselbst, 39: Replicatum est igitur in caput superbi quo exitu concupiverit quod a serpente suggestum est: Eritis sicut Dii.

*) Hollaz (examen, 510): Quae ἀνομία involvit actus peccaminosos, ex parte intellectus ἀπιστίαν sive incredulitatem, ex parte voluntatis φιλαυτίαν et superbiam, ex parte appetitus sensitivi inordinatam fructus vetiti concupiscentiam. Aehnlich Quenstedt (systema II, 54).

**) Vgl. auch Nitzsch (System der chr. Lehre, §. 105): „Das gleichartige Princip der Lüge und des Gelüstens ist die Selbstsucht, die allein in ihrer ersten Entstehung und Ursächlichkeit unerklärbar bleibt und doch Alles erklärt." Thomasius (Christi Person und Werk, I, 270): „Wollen wir ihr (der Sünde) Wesen in's Wort fassen, so können wir es nicht entsprechender bezeichnen als negativ: Entfremdung von Gott, positiv: gottwidrige Neigung; zusammen Selbstsucht; sich selber leben und suchen." Vgl. auch Tholuck, die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, 27.

die Sünde in der h. Schrift, wie nach ihrer formalen Seite als „Gesetzwidrigkeit“ *), „Ungehorsam“ und „Uebertretung“ **), so nach ihrer realen als „Fleischeslust, Augenlust, hoffärtiges Weltleben“ ***), überhaupt als das Haften der Persönlichkeit an der Welt und dem was von der Welt ist, d. h. als Weltsucht †), nirgends aber als das Haften der Persönlichkeit an ihrem eigenen Ich, oder als Selbstsucht, beschrieben sich findet. Wohl ist es richtig, daß Christus im Bewußtsein der vollkommenen Reinheit und Heiligkeit seiner Zwecke sich darauf beruft, nichts für sich selbst, in Allem nur die Ehre des Vaters zu suchen, nirgends seinen Willen, sondern nur den Willen des Vaters zu vollbringen ††). Aber damit ist noch keineswegs bewiesen, daß die Selbstsucht die tiefste Wurzel der Sünde, das sündliche Realprincip sei. Ist doch namentlich nicht zu übersehen, daß Christus an den zuletzt angeführten Stellen nicht das Wesen der Grundsünde darlegen, sondern gegen den schnöden Vorwurf eines selbstsüchtigen Verfahrens in seinem messianischen Wirkungskreise sich vertheidigen will. Wenn aber die Schrift hin und wieder ernstlich ermahnt, uns selbst nicht in der Weise zu lieben, daß wir darüber Gottes und des Nächsten vergessen, und wenn sie öfters und auf's Nachdrücklichste daran erinnert, daß die Ehre Gottes und die Liebe zu Christo und den Brüdern das höchste Ziel unserer Lebensthätigkeit sein solle, so ist sie dabei doch weit entfernt, die Liebe zu uns selbst als die innerste Wurzel alles Bösen erscheinen zu lassen. In der Bergrede hat der Herr das tiefsinnige Wort gesprochen, daß wo der Schatz, da auch das Herz sei, und die Ermahnung daran geknüpft,

*) 1. Joh. 3, 4: Ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.

**) Röm. 5, 14 und 19.

***) 1. Joh. 2, 16: Ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. Nach Lücke (Commentar über die Briefe des Evangelisten Johannes, 3. A., 270) bezeichnet das schwierige ἀλαζονεία τοῦ βίου als die Spitze des Weltsinnes, d. h. „die Großthuerei mit dem äußern sinnlichen Leben.“

†) Joh. 8, 23: Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς: ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ . . . . ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ.

††) Vgl. J. Müller, a. a. O., I, 187, und die Stellen Joh. 5, 30; 7, 18; 8, 50 u. ſ f.

nicht Schätze auf der Erde sammeln zu wollen*). Gerade im Zusammenhange jener Stelle ist es aber nicht sowohl der selbstische, als der irdische, der Welt-Sinn, welcher das Licht des Gewissens verdunkelt. Nur um so beachtenswerther ist es, daß in jenem, die ethischen Grundzüge des Reiches Gottes zusammenfassenden, Vortrage der Selbstsucht überhaupt gar nicht gedacht wird. Auch in der Schlußrede gegen die Schriftgelehrten ist es nicht die Selbstsucht, sondern die innere Unwahrheit, die Heuchelei, der auf das Irdische gerichtete, aber mit dem Scheinverlangen nach dem Himmlischen geschmückte, Sinn, welchen der Herr mit seinem vernichtenden Wehe bedroht**). Darauf, daß Paulus 2. Tim. 3, 2 an die Spitze der von ihm dort aufgezählten Sünder (nicht Sünden) die Selbstsüchtigen stellt, wird um so weniger Gewicht zu legen sein, als er Röm. 1, 29 f. in dem dortigen, eben so reichhaltigen, Sünder-Kataloge der Selbstsüchtigen gar nicht Erwähnung thut und eben so wenig Gal. 5, 19 f. die Selbstsucht (*φιλαυτία*) dem dortigen Sünden- und Lasterverzeichnisse einreiht. In der Parabel vom verlorenen Sohne ist es keineswegs die Selbstsucht, welche der Herr als Realprincip der Sünde hervorheben will — denn der Repräsentant der Selbstsucht ist ja nicht der verlorene, sondern der zu Hause gebliebene rechtlebende Sohn***); es ist vielmehr die zügellose sinnliche Genußsucht, vermöge welcher der verlorene Sohn sein Erbtheil in wildem Sinnentaumel und in kürzester Zeit vergeudete†), welche als Realprincip des Sündenelendes geschildert wird. Eben so wenig erscheint der „Mensch der Sünde", der also gleichsam die Incarnation des sündlichen „Realprincips" darstellt††), als ein Abbild der vollendeten Selbstsucht. Was ihn kennzeichnet, ist der furcht-

---

*) Matth. 6, 21.

**) Matth. 23, 13 f. Daß der Herr sich hier gegen die Sünde der Heuchelei wendet, beweist namentlich das öfters wiederholte: *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκριταί.*

***) Man vgl. Luc. 15, 29 f.

†) Nicht daß er sein Eigenthum von dem des Vaters gesondert wissen will (Luc. 15, 11), ist seine Hauptsünde, sondern, daß er das Eigenthum herausfordert, um es auf die leichtfertigste Weise zu verprassen, V. 13: *διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως.* Vgl. dagegen J. Müller a. a. O., I, 188.

††) 2. Theff. 2, 3 f.

bare über jede gottgeordnete Schranke frech hinwegsetzende Hochmuth, die bis zur Selbstvergötterung fortschreitende gottwidrige Selbstbestimmung, d. h. der gottverläugnende Weltsinn.

Wir wollen damit keineswegs verkennen, welche hervorragende Stelle in dem Systeme der aktuellen Sünden die Selbstsucht einnimmt, welch ein tiefer Unsegen auf Allem ruht, was von ihr ausgeht. Wir stellen nur in Abrede, daß sie das Princip der Sünden, aller anderen Sünden Wurzel- und Quellpunkt sei. Das Wesen der Sünde besteht, wie wir schon vorhin gezeigt haben, darin, daß im Selbstbewußtsein an die Stelle Gottes irgend etwas Anderes gesetzt wird. Wird nun etwa in jeder Sünde an die Stelle Gottes das eigene Selbst gesetzt und gibt es denn keine anderen Götzenbilder als das Ich? Der Mensch ist in seinem Selbstbewußtsein unmittelbar und ursprünglich auf Gott, zugleich aber durch seine geistigen und organischen Vermögen auf die Welt bezogen. Nun ist allerdings sein Selbst, so fern es an dem Makrokosmos theilnimmt, auch ein Theil der Welt. Aber die Sünde, im weitesten Sinne des Wortes, ist nicht dasjenige Verhalten des Menschen, vermittelst dessen er sich lediglich auf sich selbst, sondern dasjenige, vermöge dessen er sich überwiegend oder gar lediglich auf die Welt, anstatt auf Gott bezieht, wornach er also die Welt an die Stelle Gottes setzt. Nach der Erzählung vom Sündenfalle gibt der Mensch Gott nicht um seiner selbst, sondern um der lockenden Frucht der Welt willen Preis; er will in dem Genusse jener Frucht zunächst nicht sich selbst, sondern ein Anderes als er selbst ist. Beruft man sich hiegegen darauf, daß ja die Schlange als Erfolg des Genusses Gottähnlichkeit verheißen, daß mithin der Trieb nach Selbstüberhebung der ersten Sünde zu Grunde gelegen habe: so scheint dabei übersehen zu werden, daß die vorherrschenden Beweggründe bei dem sündigenden Weibe (V. 6) andere, als die von der verlockenden Schlange (V. 5) vorgespiegelten sind, daß das Weib deßhalb nach der verbotenen Frucht greift, weil es sein Auge darnach gelüstet*). Nicht daß

*) Treffend Tholuck, a. a. O., 497, mit Beziehung auf die neutestamentliche Bedeutung der σάρξ: „Es kann nicht bestritten werden, daß . . . nach dem neuen Testamente überhaupt die sollicitirenden Impulse zum Bösen vorzüglich auf die somatische Seite fallen."

der Mensch in dieser Sünde an die Stelle Gottes oder des Ganzen seine individuelle Person setzt*), sondern daß er ein Stück Welt, einen Sinnengenuß an die Stelle der Gottesgemeinschaft, der innern und ewigen Harmonie seines Wesens mit Gott, setzt: das ist das charakteristische Merkmal, das Realprincip der ersten Sünde. Und so wenig ist jede Sünde wesentlich Selbstsucht, daß eine ganze Reihe von Sünden sich aufzählen läßt, welche man unter die Kategorie der Selbstflucht, der Selbsterniedrigung, der Selbstverachtung, ja der Selbstvernichtung setzen möchte. Will man es denn etwa versuchen, den Paganismus aus der Wurzel der Selbstsucht zu erklären? Soll denn der Dienst jener dämonischen Mächte, jener dunkeln Naturgewalten, denen der Mensch in schauerlicher Selbstzerstörungswuth sich zum Todesopfer weihte, nur ein kaltberechnender Dienst des Egoismus gewesen sein? Es gibt Zustände der Selbstentwerthung, peinigende und erdrückende Gefühle der eigenen persönlichen Bedeutungslosigkeit, welche aus dem Realprincipe der Sünde fließen, aber Alles eher als ein „Götzendienst des eigenen Selbstes" sind.

Von dem Versuch, die Selbstsucht zur Grundsünde zu machen, dürfte uns aber auch insbesondere die Thatsache abmahnen, daß jene auf einer an sich guten Wurzel, der Selbstliebe, ruht; denn diese wird in der h. Schrift nur darum nicht ausdrücklich geboten, weil sie als mit der Persönlichkeit auf's Innigste

*) Es ist gewiß ein wesentlicher Fortschritt über die einseitige Grundlegung der Selbstsucht als der Wurzelsünde hinaus, wenn Rothe (theol. Ethik, II, 172 ff.) eine doppelte Form der Grundsünde, die sinnliche und die selbstsüchtige, aufstellt. Aber Rothe scheint dabei selbst vorausgesetzt zu haben, daß diesen beiden Formen eine noch tieferliegende, sie in sich begreifende, zu Grunde liegen müsse, wenn er sagt (181): „Unter beiden Formen ist das Eine, überall sich selbst gleiche Wesen der Sünde gleichmäßig das Sich (kraft eigener Selbstbestimmung) bestimmen lassen der Persönlichkeit durch die materielle Natur oder respektive das Sich selbst dem materiellen Princip gemäß bestimmen der Persönlichkeit." Auf die Hauptformen der aktuellen Sünde werden wir später zu reden kommen. Hier, wo es sich um Beschreibung des (materialen) Grundwesens der Sünde handelt, muß dasselbe auf einen einheitlichen Begriff zurückgeführt werden, und wir freuen uns, in der Hauptsache, wenn auch auf etwas verschiedenem Wege, hierin mit Rothe zusammengetroffen zu sein.

verwachsen gedacht wird*). Die Selbstliebe, die mit den Tugenden der Selbstschätzung und Selbstachtung auf's Engste verbunden ist, ist der natürliche Ausdruck der persönlichen Würde, der Ebenbildlichkeit Gottes, und nur dann wäre sie verwerflich, wenn das Personleben an sich gar keinen Werth hätte. Allein wer den Selbstwerth der eigenen Person verwirft, der verwirft auch den des Nächsten. Denn wozu an Anderen liebend würdigen, was an dem eigenen Ich der Liebe unwürdig ist? Was sich aber liebt — das muß sich auch suchen, so daß in der Selbstsucht das Sündliche nicht Das sein kann, daß das Selbst neben Anderem auch sich sucht, sondern nur Das, daß es sich ausschließlich, mit Zurückstellung oder Verläugnung Gottes und des Nächsten, sucht, und so die Liebe zu dem Selbst in Nichtachtung oder Haß gegen Gott und den Nächsten verkehrt. Deßhalb fordert auch der Erlöser nicht, daß wir den Nächsten mehr als uns selbst, sondern nur, daß wir ihn ebenso, d. h. auf dieselbe Weise, wie uns selbst lieben sollen. Die Selbstliebe soll so beschaffen sein, daß sie Gott und den Nächsten als solche nicht aus-, sondern einschließt.

So ergibt sich uns immer wieder auf's Neue die Thatsache, daß das Realprincip der Sünde auf das Setzen irgend eines Nicht-Göttlichen an die Stelle Gottes in unserem Selbstbewußtsein sich zurückführen läßt. Die „Welt" ist es, sowohl nach dem Inbegriff ihres gesammten Seins als nach ihren einzelnen Erscheinungen, welche zwischen den Schöpfer und die persönliche Creatur sich stets hineinzudrängen, und das Band der ursprünglichen Lebensgemeinschaft zwischen beiden in dem Mittelpunkte der Persönlichkeit zu zerreißen bemüht ist, um ausschließlich in dem Menschen zu herrschen. Aus eben diesem Grunde erscheint auch in der Schrift nicht die Selbstsucht, sondern die Weltsucht als der contradiktorische Gegensatz zur Gottesliebe, und das Wort des

*) Matth. 22, 39; Röm. 13, 9; Gal. 5, 14; Eph. 5, 28; Jac. 2, 8. Unrichtig ist daher die Behauptung von Sartorius (die Lehre von der h. Liebe, I, 65): „Das Wesen der Liebe ist Entselbstigung (!), so wie das der Sünde Verselbstigung." Gegen die verkehrte Auffassung des: Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν (a. a. O., 67: „Wir sollen den Nächsten lieben als unser Selbst oder Mitselbst" (!), was nur heißen könnte, daß er unser Ich geworden wäre) s. auch J. Müller, a. a. O., I, 85, Anm.

Apostels: „Habt nicht lieb die Welt und die Dinge der Welt“ *) schließt als das Umfassendere auch das Begrenztere in sich: „Habt nicht lieb (nämlich ausschließlich) euch selbst“, nicht aber umgekehrt. Darum klagt der Apostel nicht: „denn er hat mich verlassen und sich selbst lieb gewonnen“, sondern: „er hat die Welt lieb gewonnen“ **); Jakobus sagt: „der Welt Freundschaft ist Gottes Feindschaft“ ***); Petrus ermahnt nicht zur Selbstflucht, sondern dazu, das in der Welt vermöge der sinnlichen Lust herrschende Verderben zu fliehen, um Theil an dem göttlichen Wesen zu bekommen †). Und so können wir denn unseren Lehrsatz nur für einen durch Schrift und Gewissen bewährten halten, daß die Sünde, wie nach ihrer formalen Seite Ungehorsam gegen Gott, so nach ihrer realen Hingabe an die Welt, oder Weltsucht ist.

Sechstes Lehrstück.

Die Ableitung der Sünde aus der göttlichen oder aus der satanischen Ursächlichkeit.

*Leibnitz, essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, T. II. — *Kant, über das Mißlingen

---

*) 1. Joh. 2, 15: *Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον, μηδὲ τὸ ἐν τῷ κόσμῳ. Ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.*

**) 2. Tim. 4, 10: *ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα.*

***) Jac. 4, 4: *Οὐκ οἴδατε, ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν.*

†) 2. Petri 1, 4: *Ἵνα . . . γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.* Hofmann sagt (Schriftbeweis, I, 468) treffend: „Weder die Erzählung vom Sündenfalle, noch Paulus stimmen dazu, Selbstsucht die Wurzel der Sünde zu nennen: beide lassen inne werden, mit wie gutem Rechte die Sünde auch als Liebe des Geschöpflichen statt des Schöpfers, oder als Sinnlichkeit benannt worden ist. Nicht sich zu wollen im Widerspruche gegen Gott, war der Schrift zufolge der menschlichen Sünde Anfang, und ist fortwährend der Anfang ihrer Bethätigung, sondern die Welt für sich zu wollen im Widerspruche gegen Gott.“

aller phil. Versuche in der Theodicee (Berl. Monatsschrift, Sept. 1791). — Blasche, das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt, 1827. — Ritter, über das Böse, Theol. Mitarbeiten, II., 4. — H. C. W. Sigwart, das Problem des Bösen, oder der Theodicee, 1840. — *Lücke, über Dr. Martensen's chr. Dogmatik, insbesondere über seine Lehre vom Teufel (deutsche Zeitschrift für chr. Wissenschaft und chr. Leben, 1851, Nr. 7 ff.)

Der Ursprung der Sünde ist weder aus der Ursächlichkeit des göttlichen Allmachtswillens, noch aus derjenigen satanischer Verführung zu begreifen. Die Sünde ward demgemäß nicht schon am Anfangspunkte ihrer Entstehung, sondern erst am Endpunkte ihrer Entwicklung dämonisch und satanisch. Der Glaube an die Existenz schlechthin böser überirdischer persönlicher Wesen ist weder durch eine Aussage des Gewissens noch des göttlichen Wortes dogmatisch ausreichend begründet, obgleich das dämonische und satanische Böse, als das Böse in der Form der Collektivpersönlichkeit, von dem blos subjektiven Bösen, als dem Bösen in der Form der Einzelpersönlichkeit, wohl zu unterscheiden ist.

Die Ableitung der Sünde aus dem göttlichen Allmachtswillen.

§. 28. Obwohl wir bis dahin durch unsere Untersuchungen zu einem festen Ergebnisse in Betreff des Wesens der Sünde nach der formalen und der realen Seite desselben geführt worden sind, so ist es doch unmöglich dasselbe wirklich zu begreifen, so lange die eben so wichtige als schwierige Frage nach dessen Ursprunge nicht erledigt ist. Nicht ein bloßer Kitzel der Wißbegierde, sondern ein unvertilgliches Bedürfniß des Gewissens ist es, welches uns keine Ruhe läßt, bis wir auf die letztere Frage eine möglichst befriedigende Antwort zu geben wissen. Sind wir einmal von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die gegenwärtige sündliche Beschaffenheit unseres Personlebens eine begriffs- und zweckwidrige, daß der Anfang des Menschengeschlechtes nicht Entzweiung, sondern Gemeinschaft mit Gott gewesen ist, daß auch dessen Entwicklung und Vollendung naturgemäß eine in ungestörter Gemeinschaft mit Gott sich fortsetzende hätte sein sollen: so ist jedenfalls eine tiefere Erkenntniß der Wege und Mittel zur Heilung jenes

Uebels so lange unmöglich, als wir dem Ursprunge desselben nicht möglichst auf den Grund gekommen sind.

Die Lösung des Räthsels, welches schon in der bloßen Thatsache des Bösen in der Welt liegt, wird uns vor Allem dadurch erschwert, daß sein Dasein (ein wirkliches Sein haben wir ihm ja nicht zugeschrieben) mit dem göttlichen Weltzwecke im diametralen Widerspruche steht. Gott hat die Welt gut geschaffen, nicht nur damit sie in ihrem ersten Anfange, sondern damit sie in ihrer ganzen Abzweckung gut sei; und doch nöthigt uns die tägliche Erfahrung das Geständniß ab, daß sie in den Widerspruch mit sich selbst, d. h. mit ihrem göttlichen Endzwecke, verfallen ist, und daß der Gegensatz des Guten, das Böse, als eine allgemeine Macht die Welt beherrscht. Wie ist es möglich — dieser stets wiederkehrenden Frage können wir auf die Dauer nicht ausweichen — die Thatsache der Sünde mit der Allmacht Gottes im Allgemeinen in Einklang zu bringen? Wie reimt es sich insbesondere mit der Heiligkeit des allmächtigen Gottes, daß er als die absolute Ursächlichkeit der Welt, durch welche nicht nur die Erscheinungen, sondern die Zwecke der Welt schlechthin bedingt sind, dennoch eine Thatsache in der Welt entstehen, ja, innerhalb des Weltverlaufes sich forterhalten läßt, welche der Majestät seines Wesens schlechthin widerstreitet, und darum ihm gegenüber als unbedingt verwerflich erscheint?

Wenn wir zur Erklärung der Thatsache des Bösen nur den abstrakten Verstand, in seiner Abzogenheit von dem normirenden Einflusse des Gewissens, zu Hülfe nehmen: dann ist der Schlußfolgerung eigentlich nicht auszuweichen: die Sünde müsse ihre letzte Wurzel in dem göttlichen Allmachtswillen selbst haben; dann wird unvermeidlich Gott selbst in irgend einem Sinne zum Urheber der Sünde gemacht werden. Und an Motiven zu einem solchen Auswege aus der dogmatischen Verlegenheit fehlt es ja nicht. Wie bei demselben auf der einen Seite das speculative Denken hoffen darf, den inneren Widerspruch sich lösen zu sehen, der nach der gewöhnlichen Annahme zwischen der Idee Gottes und der Thatsache der Sünde ungelöst stehen bleibt, so darf auf der anderen auch das sich so gern entschuldigende Menschenherz dabei der angenehmen Aussicht sich hingeben, daß die von Gott verursachte Sünde nicht mehr als eine schwere Schuld zu sühnen, son-

dern nur noch als ein nothwendiges Uebel zu ertragen sein werde*). Jede lediglich speculative, oder lediglich intellektualistische Weltbetrachtung führt erfahrungsmäßig in der That die Sünde auf eine göttliche Nothwendigkeit zurück. Schon der alte Gnosticismus wußte den Ursprung des Bösen auf einem andern Wege nicht zu erklären, und sah sich deßhalb genöthigt, den ethischen Gegensatz in Gottes Wesen selbst zu verlegen. Wäre Gott ein so reines, so schlechthin vollkommenes und heiliges Wesen, als die Schrift lehrt: wie — so argumentirte schon der alt-gnostische Intellektualismus — hätte seine Güte und Heiligkeit ihm erlaubt, sein Geschöpf, den Menschen, in so tiefes Sündenelend fallen zu lassen?**).

Diese Argumentation verliert freilich von dem Augenblicke ihre Beweiskraft, wo wir uns daran erinnern, daß die Sünde nicht wirklich zu dem Wesen des Menschen gehört. Denn unzweifelhaft, so wie die Sünde zu einer innerweltlichen Realität, einer die Weltentwicklung mitbedingenden Position, hinaufgeschraubt wird, so wächst auch in steigender Progression die Schwierigkeit, ihren Ursprung von Gott abzuwehren. Kräftige und folgerichtige Denker in der Kirche werden dem Satze des Augustinus, in dessen Interesse es sicherlich nicht lag, den Begriff der Sünde abzuschwächen: daß Alles, was wesentlich ist, lediglich durch Gott ist, und daß keine Realität, welche aus der schöpferischen Thätigkeit Gottes hervorgegangen ist,

*) Vgl. das treffende Wort des Augustinus, Confess. V, 10: Adhuc enim mihi videbatur, non esse nos qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam, et delectabat superbiam meam extra culpam esse et cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse . . . sed excusare eam amabam, et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem.

**) Vgl. Tertullian, adv. Marcionem, II, 5: Haec sunt argumentationum ossa, quae obroditis. Si Deus bonus et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animae scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem circumventum a diabolo? Ganz im Sinne der alten Gnostiker redet der neueste (der natürliche Weg des Menschen zu Gott, 72): „Wäre Gott, wie die Theisten lehren, ein einfaches, absolut vollendetes, und in solcher Weise vollkommenes Wesen, so bliebe der Ursprung des Bösen immer unerklärlich. Wie konnte ein so vollkommenes Wesen andere unvollkommene erschaffen? Und wenn er sie vollkommen erschaffen hatte, wie konnten dieselben hintendrein unvollkommen werden?“

das Gegentheil ihrer reellen Bestimmung werden kann, ihre Zustimmung niemals versagen. Ist aber die Sünde nicht wirklich ein „Princip", ein „Ding", eine „für sich seiende Macht", sondern eine Störung, Verwirrung, Verderbung, ein Selbstwiderspruch, ein falsches Verhalten und verkehrtes Verhältniß innerhalb des Schöpfungsgebietes: dann muß dieselbe sich auch auf eine letzte Ursache zurückführen lassen, welche nicht im Gebiete des Unbedingten, sondern in der Region des Bedingten liegt, und es steht mithin die Thatsache des Bösen mit der weiteren Thatsache, daß es neben der absoluten Ursächlichkeit auch noch endliche Ursachen (causae secundae) gibt, in unauflöslichem Zusammenhange.

Die letztere Thatsache bestreiten, hieße nichts Anderes als entweder die Wirklichkeit der Welt oder die Wirklichkeit Gottes bestreiten. Wenn alle Erscheinungen der Welt unmittelbare Hervorbringungen der göttlichen Allmacht wären: dann würden die grotesken Phantasien des Verfassers der „Kritik des Gottesbegriffes" Realität bekommen; „der Makrokosmos wäre der eine lebendige Gott, der unbegränzte Körper der Natur Gottes Körper, der unendliche Geist der Natur Gottes Geist"*). Ein solches makrokosmisches Gottesgebilde trägt dann freilich auch nothwendig die Möglichkeit des Bösen in seinem leibförmigen Schooße, und die einzelnen Theile der Welt sind so durchaus Gliedmaßen an seinem materiellen Organismus geworden, daß Gott auch „die Trägheit der wägbaren Materie an den Theilen seines eigenen Körpers" als drückende Schwere empfindet**). Das ist das unausbleibliche Ende, an welchem der durch den Gewissensfaktor nicht normirte einseitige Intellektualismus, und zwar deßhalb, weil er mit dem Organe der Vernunft über die Grenze der endlichen Welt nicht hinausdringt, zuletzt in trostloser Selbstverwirrung anlangt. Wenn die christliche Kirche zu allen Zeiten mit heiliger Entrüstung gegen die Ableitung der Sünde von Gottes Allmachtswillen sich erklärt hat: so

*) Der natürliche Weg u. s. w, 53.

**) Ebendaselbst, 81. Dort kommt auch der Satz vor: „Weil Gott auch die Finsterniß in sich hat, so verspürt er auch die Macht der Finsterniß in sich." 83: „In Gott muß ein innerer Gegensatz sich regen zwischen den dunkeln Naturmächten und den lichten Ideen in ihm; ein innerer Kampf auch materieller Triebe (!) und geistiger Hoheit."

hat sie damit nur ein unverwüstliches Gewissenszeugniß ausgesprochen, welches auch in einem Worte von Jakobus seinen einfachsten und würdigsten Ausdruck gefunden hat*). Das Gewissen ist sich Gottes als des unbedingt heiligen und schlechthin guten bewußt, und jedes Moment im Selbstbewußtsein, welches das Gottesbewußtsein trübt, stört, unterbricht und eine Trennung zwischen Gott und dem Menschen zur Folge hat, wird von dem Gewissen als ein von Gott nicht gewolltes, und darum überhaupt nicht gesolltes, ohne Weiteres erkannt und schmerzlich empfunden. Indem das Gewissen die Sünde als gottwidrig verwirft, bezeugt es wahrnehmbar genug, daß sie nicht von Gott kommt, und es müßte erst gelingen, diese in der Brust von vielen Tausenden täglich zu Worte kommende Stimme zum Schweigen zu bringen, ehebevor ein besonnener Mensch sich überreden könnte, daß Gott Das in ihm schlechthin wirke, was in seinem tiefsten Innern sich so entschieden als widergöttlich ankündigt.

Mit dem Zeugnisse des Gewissens verbindet sich aber in diesem Betreffe auf's Unzweideutigste das Zeugniß des göttlichen Wortes. Zwar finden sich wohl einzelne Schriftstellen, welche der Vorstellung, als ob auch das Böse durch die göttliche Allmacht gewirkt werde, an sich nicht geradezu ungünstig erscheinen**) Nach 1. Mos. 22, 1 ff. wird Abraham anscheinend von Gott zu einer Handlung veranlaßt, welche von seiner Hand vollzogen ein schweres Verbrechen gewesen wäre. Die Verhärtung Pharao's, in Folge deren derselbe dem göttlichen Befehle in Betreff der Entlassung Israels widerstrebt, wird 2. Mos. 4, 21; 9, 12 auf Gott selbst zurückgeführt. Jes. 63, 17 fragt der Prophet, fast im Tone des Vorwurfs, im Namen des Volkes den Herrn, weßhalb er dasselbe auf Irrwegen ziehen lasse, und dessen Herz ver-

---

*) Jac. 1, 13: *Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι. Ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα.*

**) Es ist bemerkenswerth, mit welcher Gründlichkeit noch Chemnitz auf diese Frage eingegangen ist, während die spätere Dogmatik, auch der sonst in diesem locus noch sehr tüchtige Calov, sie fast ganz vernachlässigt. Es kommt, wie man deutlich wahrnimmt, den späteren Dogmatikern weit weniger darauf an, das Bedürfniß des wissenschaftlichen Denkens zu befriedigen. Der Excurs von Chemnitz (loci th. I, 146 bis 156) verdient noch immer nachgelesen zu werden.

stocke? Nach einem Ausspruche des Apostels Paulus (Röm. 1, 24 und 28) hat Gott die Heiden in den Begierden ihrer Herzen dahingegeben; und mit Berufung auf alttestamentliche Stellen (5. Mos. 29, 4; Jes. 29, 10) leitet derselbe Apostel die Verstockung Israels ebenfalls von Gott selbst ab. An der Stelle 2. Theſſ. 2, 11 ist es wiederum Gott, welcher die Kraft der Verführung aussendet; Matth. 11, 25 f. preist Christus den Vater dafür, daß er den Weisen und Verständigen die stille Herrlichkeit des Evangeliums verborgen habe, und nach Sprüche 16, 4 scheint es sogar, als ob Gott den Bösen nur darum böse hätte werden lassen, damit der Tag des Unglücks ihn seiner Zeit dafür um so sicherer erreiche. Es ist nur eine kleinere Auswahl der bemerkenswerthesten Stellen dieser Art, welche wir hiermit aufgezählt haben, in der Voraussetzung, daß wenn sich ein Gesichtspunkt findet, von welchem aus das Anstößige derselben verschwindet, alle ähnlich lautenden ebenfalls ihre Anstößigkeit verlieren werden.

Den angeführten vereinzelten Stellen von solcher Fassung tritt vor Allem die Schrift in ihrem Gesammtgeiste entgegen. Wie dieselbe gleich an ihrem Anfangspunkte bezeugt, daß Gott den Menschen gut geschaffen hat, und daß die Sünde nicht durch ihn in die Welt gekommen ist: so bezeugt sie auch an ihrem Schlußpunkte, daß die Sünder ausgeschlossen sein werden von jedem Antheile am Reiche Gottes*). Die gesammte Heilskunde hat wesentlich keinen anderen Inhalt, als daß Gott, der unbedingt Heilige und schlechthin Gute, die Sünde haßt und verwirft, und die Welt nur unter der Bedingung als die seinige anerkennen kann, daß sie von ihrer Zerrüttung durch die Sünde wiederhergestellt wird. Der göttliche Schmerz über das in der gut geschaffenen Welt zur zerstörenden Gewalt entfesselte Böse, welcher 1. Mos. 6, 6 sich in das paradoxe Wort kleidet, daß Gott die Erschaffung des Menschen bereut habe, ist der Grundton, der durch die ganze Bibel durchklingt, und in welchem Gott als ein solcher, welcher das Böse verabscheut, sich offenbart**). Die alttestamentliche Theokratie mit

*) Offenb. Joh. 22, 15 zu vergl. mit 1. Mos. 1, 27 f.

**) Wir erinnern an Stellen wie Ps. 5, 5 ff.; Jes. 65, 12; Sach. 8, 17; Matth. 19, 17; 1. Joh. 2, 16; 2. Tim. 2, 19; Col. 1, 13; 2. Petri 2, 4 ff.

ihren Lustrationen und Expiationen hat, sobald wir den Abscheu Gottes vor der Sünde hinwegdenken, eben so wenig mehr einen Sinn, als das neutestamentliche Sühnopfer am Kreuze mit seinem zur Buße und Wiedergeburt aufmahnenden Ernste. Jene anscheinend der Heiligkeit Gottes widersprechenden Stellen empfangen in der That das geeignete Licht, sobald wir jede für sich im Zusammenhange des göttlichen Wortes betrachten. An der Stelle 1. Mos. 22, 1 f. löst sich der Schein, als ob Gott zum Bösen reize von selbst auf; denn thatsächlich verhindert er dort ja vielmehr das Böse*). Zu 2. Mos. 4, 21 u. s. w. gibt uns der Erzähler in so fern die Lösung selbst an die Hand, als er, was von ihm dort als göttlich beabsichtigt dargestellt wird, anderwärts als die eigene That des Sündigenden erscheinen läßt**). Durch den Wechsel des Subjekts zeigt er augenscheinlich, daß er die menschliche Verantwortlichkeit nicht aufheben, noch weniger Gott zum Urheber des sündlichen menschlichen Handelns machen, sondern darthun will, daß die Absichten des Sünders, weit entfernt von dessen Willkür abzuhängen, dem Welt- und Heilszwecke Gottes untergeordnet sind. In diesem Lichte erhellen sich dann auch die Dunkelheiten der übrigen vorhin angeführten Stellen. Alles, was geschieht, ist immer das Produkt einer zwiefachen Ursächlichkeit: der unbedingten göttlichen und der bedingten endlichen. Die göttliche Ursächlichkeit geht auf das Wesen der Dinge selbst, und bringt darum auch ewige Wirkungen hervor. Indem aber Gott zugleich die Welt in die Zeit hinein geschaffen hat, hat er ihr auch innerhalb der Zeitentwickelung eine, durch seine ewige Ursächlichkeit bedingte, zeitliche Selbstständigkeit mitanerschaffen. Die Sünde, als eine Erscheinung, welche der Realität des wirklichen Seins, des Rechtes auf Existenz eigentlich ermangelt, fällt außerhalb des Gebietes der ewigen göttlichen Wirkungen; sie ist ausschließlich ein Produkt der endlichen Mittelursachen. Da nun aber die Mittelursachen einen blos relativ selbstständigen Wirkungskreis haben,

---

*) 1. Mos. 22, 12.

**) Während es 2. Mos. 4, 21; 9, 12; 10, 20 u. 27; 11, 10 u. s. f. heißt: אֶת־לֵב פַּרְעֹה הִקְשָׁה יְהוָה: Gott machte es fest, d. h. verhärtete es, so heißt es an anderen Stellen: er (Pharao) machte es hart, oder schwer 2. Mos. 8, 19 und 32; 9, 34; 13, 15 u. s. f.

so kann ihnen auf die Gesammtentwickelung des Weltganzen auch keine endgültige Einwirkung zukommen. Die Mittelursachen haben keine ewigen Zwecke; wenn sie auch mit mehr oder weniger Deutlichkeit sich Zwecke vorstellen, so vermögen sie doch niemals dieselben auch nur einigermaßen sicher zu erreichen. Daher hat die absolute Ursächlichkeit allein wahre Zwecke, weil durch sie allein das wirkliche Sein und darum auch reelle Werden des Weltganzen bedingt ist*).

Deßhalb ist in Betreff der Erscheinung der Sünde in der Welt eine doppelte Betrachtungsweise durch die Natur der Sache geboten. Als subjektive That des Menschen ist die Sünde widergöttlich, und zugleich eine Wirkung blos endlicher und darum mit der Zeit vorübergehender Ursächlichkeiten. Als objektive Erscheinung innerhalb des Weltzusammenhanges ist sie zweckwidrig, und zugleich dem göttlichen Weltzwecke untergeordnet. Gott verursacht sie niemals, weil sie lediglich in das Gebiet der endlichen Ursächlichkeiten fällt; einmal aber verursacht fällt sie unter die Ordnung seines ewigen Weltzwecks, dem sie unbedingt dienen muß. Israel hat (wie unzählige Stellen des A. T. bezeugen) sich selbst durch eigene Schuld auf den Weg des Verderbens begeben; Gott aber hat diesen selbsterwählten Ver-

*) Wir erinnern hier an ein Wort Rothe's (Theol. Ethik, I, 112), das wir uns gern aneignen: „Mit der unbedingten Abhängigkeit der Welt von Gott . . . verträgt sich sehr wohl ein natürliches Fürsichsein, eine relative Selbstständigkeit der Welt", innerhalb welcher Rothe „das Spiel der freien creatürlichen Ursachen" sich bewegen läßt. Vgl. a. a. O., I, 124: „Die Realisirung der abstrakten Formel für den Verlauf der Weltentwicklung in dem concreten Stoff der Wirklichkeit ist, so weit sie als durch die Wirksamkeit der persönlichen Creatur selbst, d. h. durch den sittlichen Proceß vermittelt, von Gott selbst ausdrücklich gedacht und geordnet ist, dem freien Spiel des Handelns der persönlichen Weltwesen anheimgegeben." Eine ähnliche Lösung bei Leibnitz (Théodicée, LXXIII, 377): Le concours de Dieu consiste à nous donner continuellement ce qu'il y a de réel en nous et en nos actions, autant qu'il enveloppe de la perfection; mais ce qu'il y a là-dedans de limité et d'imparfait, est une suite des limitations précédentes, qui sont originairement dans la créature. Kant mußte von seinem Standpunkte aus freilich an allen Versuchen einer Theodicee verzweifeln (vgl. über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, vermischte Schriften III, 147 f.), weil die Vernunft in der That von Gott nichts weiß, sondern nur von der Welt. Anders verhält es sich mit dem Gewissen.

derbensweg in seinen ewigen Weltplan aufgenommen und als Offenbarungsmittel seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit benützt. Die Heiden haben durch eigene Schuld falsche und todte Götzen an die Stelle des wahren und lebendigen Gottes gesetzt; Gott aber hat es so geordnet, damit gerade die Tiefe dieses Falls in den Creaturdienst ihre Rückkehr zu dem in Christo geoffenbarten Höhenpunkte der göttlichen Wahrheit ermöglichte. Die Irrlehrer der apostolischen Gemeinden sind durch eigene Schuld in Verwirrung gerathen; Gott aber hat ihre verkehrten Gedanken in ein Ferment der Erkenntniß und ihre bösen Wege in Erfolge des Heils umgewandelt. Wenn er den Weisen zur Zeit Christi das Licht des Evangeliums verborgen hat, so hat er es gethan, weil dieselben sich aller Empfänglichkeit zur Aufnahme jenes Lichtes durch eigene Schuld beraubt hatten. Wie undurchdringlich unserem irdisch begrenzten Blicke auch das wunderbar verschlungene Gewebe endlicher Wirkungen und ewiger Zwecke sein mag; wie viel Ursache wir stets auf's Neue wieder haben mögen, mit dem Apostel vor der unergründlich-reichen Tiefe der göttlichen Weisheit und der unerforschlich-lichten Höhe der göttlichen Wege verstummend stille zu stehen, das kann uns nicht abhalten, mit der gesammten christlichen Kirche alter und neuer Zeit das unumwundene Bekenntniß abzulegen, daß das göttliche Licht mit der sündlichen Finsterniß nichts gemein hat, daß, wie unser Lehrsatz sagt, der Ursprung der Sünde aus der Ursächlichkeit des göttlichen Allmachtswillens nicht zu begreifen, und daher auch nicht abzuleiten ist*).

---

*) Die Uebereinstimmung der chr. Dogmatik in Betreff des in unserem Paragraphen entwickelten Satzes steht für alle Zeiten fest. Schon Irenäus schrieb (nach Eusebius) eine verloren gegangene Schrift über das Thema, daß Gott nicht die Ursache des Bösen sein könne, und nur gnostisirende Richtungen verfielen hin und wieder dem von der Kirche als häretisch verworfenen Irrthum. Innerhalb des prot. Lehrbegriffes erklärt die Augustana (I, 19): De causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo. Noch entschiedener erklärt reformirterseits die conf. helv. post.: Damnamus omnes, qui Deum faciunt autorem peccati . . . Proinde quando dicitur in scripturis Deus indurare, excoecare et tradere in reprobum sensum, intelligendum id est, quod justo judicio Deus id faciat, tanquam judex et ultor justus. Der Vorwurf der lutherischen Dogmatiker gegen die „Calviniani“, „qui faciunt Deum

§. 29. Ist somit keinem Zweifel unterworfen, daß der Ursprung der Sünde auf dem Gebiete der endlichen Mittelursachen gesucht werden muß: so frägt es sich im Weiteren, woselbst die erste Veranlassung dazu zu finden ist? Mit Recht hat die Dogmatik auch in Betreff dieser Frage vorausgesetzt, daß in dem einfachen Tiefsinn der mosaischen Erzählung die befriedigende

Die kirchliche Vorstellung vom Satan.

directe et per se causam et autorem peccati" (Quenstedt, systema II, 97) ist ein Produkt des Mißverständnisses und der Parteileidenschaft. Schon Calvin hat sich hierüber so klar und entschieden ausgesprochen, daß für eine unbefangene Forschung kein Zweifel über seine eigentliche Meinung möglich ist (Instit. II, 1, 10): A carnis nostrae culpa, non a Deo nostra perditio est. . . . Quare ruinam nostram naturae depravationi imputandam meminerimus, ne in Deum ipsum, naturae autorem, stringamus accusationem. Auch Zwingli in seiner angefochtensten Schrift (de providentia Dei, Opera, IV, 108) erklärt ausdrücklich: Non est igitur peccatum, quod Deus fecit, sed homini atque angelo est. Vgl. damit seine Auslegung der Stelle Jac. 1, 13 f. (Opera VI, 2, 254): A Deo nil nisi bonum est. Quodsi in nobis mali quidpiam deprehendimus, Deus omnis boni fons et origo nequaquam est incusandus, sed nobis omnis culpa adscribenda, qui natura peccatores sumus. Si rursus quid boni, Dei hoc donum esse agnoscamus. A. Schweizer bemerkt sehr richtig (die prot. Centraldogmen, I, 128): „Es wäre leicht, zu zeigen, daß das Meiste, was man in neuerer Zeit an dieser Schrift anstößig gefunden, bei Luther noch stärker vorgetragen ist." Daß man reformirterseits ebenso sehr wie lutherischerseits die göttliche Ursächlichkeit in Betreff des Ursprunges der Sünde abgewehrt, hat mit Beziehung auf die alt-protestantische Kirche Heppe gezeigt (Dogmatik, I, 365 bis 379). Wir begnügen uns mit Anführung des Wortes von Olevian (expos. symb. apost., 51): Ita Deus sua providentia gubernat omnia, ut interim immunis maneat ab omni peccato. Calvin hat übrigens nicht, wie Heppe es a. a. O. darstellt, den Satz ex Dei ordinatione injici reprobis peccandi necessitatem ohne Weiteres ausgesprochen, sondern erklärt (instit. III, 23, 9): Dei ordinationi, qua (reprobi) se exitio destinatos conqueruntur, sua constat aequitas . . . . quando (homo) nulla alia ratione sic perditus est, nisi quia a pura Dei creatione in vitiosam et impuram perversitatem degeneravit. Am Schärfsten ausgedrückt findet sich die Ablehnung der göttlichen Ursächlichkeit bei dem Zustandekommen der Sünde in dem Satze Quenstedt's (a. a. O., II, 49): Causa efficiens peccati . . . nullo prorsus modo Deus est, h. e. neque ex partibus, neque ex toto, neque directe, neque indirecte, neque per se, neque per accidens, sive in specie lapsus Adamitici, sive in genere peccati cujuscunque, Deus causa vel autor est, vel dici potest.

Antwort darauf gegeben sei. Die erste Veranlassung zur Sünde geht nach dieser Erzählung nicht von dem Menschen selbst, sondern von der listigen Schlange aus; sie und ihr Verhältniß zum Menschen ist die allen anderen Ursachen vorangehende Ursächlichkeit, woraus das Böse entspringt.

Was bedeutet nun aber die Schlange? Dieses räthselhafte Wesen hat den Anstoß zu einer Vorstellung über den Ursprung des Bösen gegeben, welche unser Lehrsatz ebenfalls abzuwehren sich genöthigt sieht. So sehr nämlich die kirchlichen Dogmatiker in ihrem Rechte sich befinden, wenn sie die Schlange als die Mittelursache der Sünde bezeichnen: so wenig können wir ihnen unsere Zustimmung schenken, wenn sie, nach dem Vorgange schon der alten Kirche, unter der Schlange den Satan verstehen*). Die Vorstellung, daß die Sünde ihren Ursprung in der satanischen Ursächlichkeit genommen habe, obwohl sie innerhalb der kirchlichen Dogmatik stets die allgemein verbreitete geworden ist, entbehrt der nöthigen Begründung. Ist uns bis zu dem Punkte, an welchem wir stehen, das Böse nur als etwas im Menschen Vorfindliches, und zwar etwas, was im Menschen nicht sein soll und dennoch sein will, erschienen; hat uns auf die Frage nach seinem Ursprunge in Verbindung mit dem Zeugnisse des Gewissens und des göttlichen Wortes ein tausendstimmiger Chor von Wahrheitszeugen zugerufen, daß es nicht in Gott seinen Ursprung genommen haben könne: so ist doch damit der räthselhafte Ursprung des Bösen noch nicht erklärt, und in der Vorstellung vom Satan kommt uns ein solcher Erklärungsversuch nun wirklich entgegen. Das Böse — so lautet derselbe allgemein gefaßt — ist nicht menschlichen, sondern übermenschlichen, übernatürlichen, jedoch immerhin creatürlichen Ursprungs. Damit entsteht nothwendig die Frage nach dem Wesen des Satans, und wir betreten den Boden einer dogmatischen Vorstellung, von welcher ein hochverdienter Lehrer der Kirche noch vor Kurzem gesagt hat, daß es gegenwärtig keine so sehr streitige mehr gebe, daß sie von jeher in der Kirche ein schweres dogmatisches Kreuz, ein Problem, ein

---

*) Quenstedt (systema, II, 52): Causa instrumentalis (peccati) serpens est, isque verus et naturalis, sed a diabolo obsessus.

Mysterium nicht nur für die christliche Gnosis, sondern auch für den christlichen Glauben gewesen sei*).

Die Lehre vom Satan steht mit der Vorstellung von einem übermenschlichen und überirdischen Geisterreiche, einer jenseitigen Welt von vernünftigen Geschöpfen, welche ganz anderen Daseinsbedingungen als die Menschenwelt angehören, im engsten Zusammenhange. In wie fern der Glaube an die Wahrheit des christlichen Heils an die Voraussetzung der Existenz eines solchen Geisterreiches geknüpft sei: diese Frage kann vorerst noch nicht erörtert werden. Vor Allem müssen wir wissen, was die Kirche vom Satan lehrt? Nach ihrer Ansicht ist aus der Gesammtheit der ursprünglich geschaffenen außerirdischen Geister eine Anzahl in der anerschaffenen Vollkommenheit nicht beständig gewesen, sondern gefallen und schlechthin böse geworden. Unter diesen hatte besonders Einer hervorgeragt, der als Vornehmster von Allen die übrigen zum Abfalle verführte und als ihr intellektuelles Haupt sie seit ihrem Falle regierte und zu seinen verwerflichen Zwecken benützte. Dieser schauerliche Geisterfall war dem Sündenfalle des Menschen vorangegangen, und das Reich dieser gefallenen Geister hatte den Menschen im Stande seiner ursprünglichen, erst anerschaffenen, noch nicht sittlich erworbenen, Vollkommenheit um so mehr bedroht, als dieselben an und für sich durch Intelligenz, Willensstärke und Machtumfang dem Menschen weit überlegen sind. Die Verführung durch den Satan kam nicht in einem Wettstreite menschlicher mit menschlichen, sondern mit übermenschlichen Kräften zu Stande**).

*) Lücke (deutsche Zeitschrift, Jahrgang, 1851, 57) fügt noch hinzu, daß der christliche Glaube auch in seiner edelsten Bescheidenheit und kräftigsten Muthigkeit oft schwer an ihr zu tragen, ja manche Gefahr zu bestehen gehabt habe.

**) Calov (systema, IV, 3, 290): Angeli mali sunt angeli, qui a Deo libere defecerunt, perversi facti, Dei atque hominum hostes perpetui. Der Satan (diabolus) ist es, a quo mittuntur angeli tanquam eo, quem pro capite agnoscunt — sub Satana, ceu Principe sunt . . . Hollaz (examen, 397): Angelum quendam supremi ordinis excellentiorem Deiformitatem aut concreata eminentiorem perfectionem ac dignitatem affectasse, aliosque angelos aut exemplo aut suasione quadam seduxisse, probabiliter colligitur . . . .

Wie leicht scheint sich nun aber das verwickelte Problem des Sündenfalls vermittelst einer solchen Voraussetzung zu lösen? Wie aus dem Innern des gutgeschaffenen Menschen die gottwidrige Selbstbestimmung hervorgegangen sein soll: das läßt sich anscheinend nicht begreifen. Wo ursprünglich lediglich Licht war, wie soll da plötzlich Finsterniß hervorgebrochen sein? Dagegen ist — nach dieser Voraussetzung — die Finsterniß schon vor der Erschaffung des Menschen eine vollendete Thatsache gewesen; in das Reich der guten geschaffenen Geister war das Böse bereits mit zerstörender Gewalt eingedrungen; neidisch und verderbenschwanger lauerte der tückische Fürst dieses Reiches auf den harmlosen, sittlich unerfahrenen Menschen, und durch schnöde Arglist und wohlberechnete Verläumdung überlistete er das arme schwache Weib *). Auf diesem Punkte ist

Potentia illorum est quidem humana superior, attamen virtute divina ligata, ut absque permissione Dei nihil efficere valeant. Baier (theol. pos., 293): Angeli illi omnes amiserunt gratiam sibi concreatam . . . . sine spe restaurationis. Gisbert Voëtius (Sel Disp., I, 932) wirft sogar die Frage als problematisch auf: An cuique homini malus genius seu tentator a Lucifero sit destinatus?

*) Wir finden diese Vorstellung schon bei Justinus Martyr ziemlich ausgebildet (Dial. c. Tryphone, 125): Ὅτε γὰρ ἄνθρωπος γέγονεν — προσῆλθεν αὐτῷ ὁ διάβολος, τουτέστιν ἡ δύναμις ἐκείνη ἡ καὶ ὄφις κεκλημένη καὶ σατανᾶς, πειράζων αὐτὸν, καὶ ἀγωνιζόμενος καταβαλεῖν διὰ τοῦ ἀξιοῦν προσκυνῆσαι αὐτόν. Cap. 124 hat er die πτῶσις τοῦ ἑνὸς τῶν ἀρχόντων, τουτέστι τοῦ κεκλημένου ἐκείνου ὄφεως, πέσοντος πτῶσιν μεγάλην διὰ τὸ ἀποπλανῆσαι τὴν **Εὔαν** erwähnt. Vgl. Augustinus (de genesi ad literam XI, 3): Nec sane debemus opinari, quod serpentem sibi, per quem tentaret persuaderetque peccatum, diabolus eligeret: sed cum esset in illo propter perversam et invidam voluntatem decipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit quod posse permissus est. Die Schlange ist ihm an sich nicht böse, da alle Thiere von Gott gut erschaffen waren. Per serpentem mali quid agere permissus est diabolus. Auch er stellt die intellektuellen Fähigkeiten des Teufels schon bedeutend hoch (a. a. O., 29): Prudentissimus omnium bestiarum, h. e. astutissimus ita dictus est serpens propter astutiam diaboli, qui in illo et de illo agebat dolum. Auch Augustinus ist der Meinung diabolum — homini invidisse, aus Neid habe er ihn verführt (a. a. O., 16). J. Gerhard (loc. X, 1, §. 7): Postquam Satanas a Deo creatore suo deflexerat, odio Dei et hominum invidia incitatus cogitavit, hominem ad transgressionem praecepti solicitare.

im Allgemeinen die, innerhalb der symbolischen Tradition sich abschließende, Dogmatik bis auf den heutigen Tag stehen geblieben. Als ein böses geistiges Wesen ist, nach Kurtz, der Satan dem erstgeschaffenen Menschen entgegengetreten, und es ist ihm gelungen, die Lust nach dem Genusse der verbotenen Frucht in dessen Seele zu pflanzen*). Auch Thomasius ist der Meinung, daß der Satan bei dem Sündenfalle das eigentlich wirksame Princip gewesen sei, dem die Schlange nur als Mittel gedient habe**).

§. 30. Sehen wir auch vorläufig noch von der Frage ab, ob denn wirklich Gewissen und Schrift uns nöthigen, den Ursprung der Sünde auf ein den überirdischen Schöpfungskreisen angehörendes Geistwesen zurückzuführen, so sind doch von der Wissenschaft so viele beachtenswerthe Einwürfe gegen diesen Erklärungsversuch in Betreff des Ursprunges des Bösen erhoben worden, daß man sich einigermaßen verwundern muß, wenn die Apologetik es gegenwärtig in der Regel so leicht mit denselben nimmt, nachdem die älteren rechtgläubigen Dogmatiker die Widerlegung schwächerer Einreden sich so sauer hatten werden lassen. Hatte der vulgäre Rationalismus den Glauben an den Teufel als „mitleidswerthen Wahn einer unerleuchteten Zeit" dargestellt***): so hatten allerdings besonnene Forscher, wie de Wette, wenigstens die Ueberzeugung ausgesprochen, daß die Vorstellung vom Teufel für Jesum eine sittlich-ideale Bedeutung gehabt habe, wenn sie auch in anderer Beziehung nicht in das Christenthum gehöre†). Schleiermacher, welcher die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns gebildet, für so haltungslos erklärte, daß man eine Ueberzeugung von ihrer Wahrheit Niemandem zumuthen könne, hatte sich darauf

Die kirchliche Lehre vom Teufel im Lichte der Wissenschaft.

Hollaz beschreibt die Macht der Verführung von Seite des Satans (examen, 508) sehr anschaulich: 1) Conatus est mulieri persuadere quasi nuditas — turpis esset; 2) ausus est, Deum sanctissimum insimulare invidiae; 3) ausus est Deum accusare mendacii; 4) inescavit mulierem blanda promissione eminentioris conformitatis cum Deo; 5) vacillantem Evam vicit blanditiis porrecti fructus delicatissimi!

*) Geschichte des A. Bundes, 2. A., I, 62.

**) A. a. O., I, 312.

***) Röhr, Christologische Predigten, 75.

†) Biblische Dogmatik, 3. A., 214.

beschränkt, auf die Thatsache zu verweisen, daß die Kirche niemals einen doctrinalen Gebrauch von jener Vorstellung gemacht habe*). Selbst von Reinhard war es auf dem Standpunkte seines Supranaturalismus einigermaßen zweifelhaft gelassen worden, ob die Schriftlehre vom Teufel ernstlich gemeint, oder nicht vielmehr eine „weise Herablassung zu dem herrschenden Aberglauben" sei**). Nach so gewichtigen das Dogma anzweifelnden Stimmen, welchen in neuester Zeit noch diejenige Lücke's an der Schwelle seines Grabes mit gewohntem männlich-sittlichem Ernste sich angeschlossen hatte, indem er daran erinnerte, wie „der Glaube an den Teufel und die Dämonen in seiner unkritischen und empirischen Fassung immer in müßige Speculationen und mythisirende Phantasiespiele ausartet, und so oft praktisch schädlich wird"***), hätte man ohne Zweifel erwarten dürfen: nicht durch einen einfachen Restaurationsversuch der ältern überlieferten Anschauung, sondern nur durch vertiefte Forschung werde die Lehre eine neue Stelle in der Dogmatik erobern wollen. Sicherlich ist gegen den Teufel oft mit wenig Verstand argumentirt worden. Dasjenige Argumentationsverfahren, dessen D. Fr. Strauß sich gegen ihn bedient, wenn er behauptet: das Princip der Immanenz dulde weder ein der Menschenwelt jenseitiges Geisterreich, noch gestatte es, für irgendwelche Erscheinungen in jener die Ursachen in diesem aufzusuchen†), hat für einen auf dem Grunde der christlichen Heilswahrheit stehenden Denker unstreitig keine überzeugende Kraft. Stellt er sich doch mit seinem Verfahren ganz auf denselben Standpunkt einer problematischen Voraussetzung, welchen er bekämpft, anstatt auf den festen Boden durchschlagender, wissenschaftlicher Gründe. Von ganz anderem Gewichte ist dagegen die Argumen-

---

*) Der chr. Glaube, I, §. 44.

**) Vorl. über die Dogm., 198. Das letztere scheint ihm nicht angenommen werden zu können, wie er sich sehr vorsichtig a. a. O. ausdrückt. „Die Frage, ob und wiefern auch der Teufel unter die Ursachen des Sittlichbösen auf Erden gezählt werden müsse, können wir hier ganz unberührt lassen", sagt er (System der chr. Moral, I, 401, Anm. g), und er bekämpft (ebendaselbst, 772) die Meinung, daß man gotteslästerliche Gedanken für Eingebungen des Teufels zu halten habe, als einen Wahn.

***) Deutsche Zeitschrift, a. a. O., 68.

†) Die chr. Glaubenslehre, II, 17.

tation Schleiermacher's. Erstens ist nach Schleiermacher nicht einzusehen, wie geistige Wesen von hoher Vollkommenheit, welche in naher Verbindung mit Gott lebten, aus diesem Zustande freiwillig in einen Zustand des Widerspruchs und der Empörung gegen Gott übergegangen sein sollen. Zweitens ist nicht zu begreifen, wie, wenn nach dem Fall die natürlichen Kräfte des Teufels unverrückt geblieben sind, beharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetsten Einsicht sollte bestehen können. Drittens ist eben so schwer zurechtzulegen, wie nur die einen Engel sollten gesündigt haben, die anderen nicht. Viertens ist auch das schwer zusammenzudenken, wie sie aus Haß gegen Gott und, um sich das Gefühl ihrer Uebel zu erleichtern, in einem thätigen Widerstand begriffen sind und doch nichts ausrichten können als mit Gottes Zulassung, in welchem Falle sie doch weit mehr Linderung ihrer Uebel und Befriedigung ihres Hasses gegen Gott in gänzlicher Unthätigkeit finden würden. Fünftens endlich, da der Teufel mit seinen Engeln als ein Reich gedacht wird, wäre dasselbe doch nicht anders zu denken, als so, daß der Oberherr allwissend wäre und was Gott gestatten werde, d. h. die schlechthinige Nichtigkeit seines Widerstandes gegen das Gute, vorherwüßte*).

Im Allgemeinen muß der neuesten dogmatischen Theologie das Zeugniß versagt werden, daß sie auf eine gründlich-ernste Prüfung dieser Argumente eingegangen sei**). Was den ersten Punkt, den Fall des Teufels, betrifft, so ist derselbe unzweifelhaft viel schwerer zu erklären, als der Fall des Menschen. Und doch bietet auch die Erklärung von diesem so große Schwierigkeiten dar, daß die Verführung durch den Teufel sich der Dogmatik als sehr erwünschter Nothbehelf dargeboten hat. War der Mensch vor dem Falle gut, d. h. wenn nicht sittlich vollendet, doch sittlich vollkommen, so kann das Böse — das ist ja die Ansicht gerade

---

*) Der chr. Gl., I, §. 44, 1.

**) Auch was Gelehrte wie Ebrard (Christl. Dogmatik, I, 292, Anm. 2) und Martensen (chr. Dogm., §. 103, Anm.) gegen jene schleiermacher'schen Argumente bemerken, ist äußerst dürftig und ungenügend, und Lücke hat volles Recht (a. a. O., 59) hiergegen zu erinnern: „Die vornehme Verachtung und Abfertigung der schleiermacher'schen Kritik von Seiten der sogen. Spekulativen und Konservativen kann ich weder für gerecht, noch für gefahrlos halten."

der traditionellen Dogmatik — nicht aus seinem eigenen Innern entsprungen sein; denn keine Quelle sprudelt das Süße und das Bittere*). Darum bemüht sich noch gegenwärtig Thomasius so sehr, uns zu versichern, daß die Versuchung zur Uebertretung des göttlichen Gebotes von außen an den Menschen herangetreten sei, daß der Mensch das Böse nicht aus sich selbst erzeugt habe, und er ruft mit einem Anfluge von Entrüstung aus: „Wie sollte auch Gott die Macht des Verderbens in's Paradies hineingeschaffen haben?" **) Allein Thomasius hätte hierbei nicht vergessen sollen, daß ein ähnlicher Ausruf mit Beziehung auf den Fall des Teufels noch weit passender angebracht wäre. Die kirchlichen Dogmatiker können nicht ernstlich genug betheuern, daß Gott die überirdische Geisterwelt nicht nur gut, in dem „Stande der Gnade" erschaffen, sondern auch ursprünglich mit ausgezeichneter Weisheit und vollkommener Heiligkeit ausgerüstet habe***). Woher nun jener Gräuel vollendeter Bosheit, welche urplötzlich aus dem Teufel und seinen Engeln hervorbricht und um so unbegreiflicher erscheint, je ausgezeichneter ihre anerschaffene Weisheit, je vollkommener ihre ursprüngliche Heiligkeit war, und je weniger sich irgend ein von außen auf sie einwirkendes Werkzeug der Verführung nachweisen läßt? †)

*) Jac. 3, 11.

**) Chr. Pers. u. Werk, I, 308.

***) Hollaz (examen, 385): Angeli in statu gratiae a Deo eximia sapientia et sanctitate perfecta exornati erant.

†) G. Voëtius, der sehr eingehende Untersuchungen über den Teufel angestellt hat, bemerkt ganz folgerichtig (Sel. Disp, I, 914): Diaboli, quatenus ut diabolus seu formaliter malus consideratur et secundum id quod se ipsum fecit, nulla alia est causa efficiens (seu potius deficiens) quaerenda extra ipsum. Wenn Ebrard zur Entkräftung des obigen Einwurfes bemerkt, daß ja der Mensch auch trotz seiner Vollkommenheit gefallen sei: so war die Vollkommenheit des Menschen eine noch sehr relative, während diejenige der Engel sanctitas perfecta. Die Menschen hatten den Reiz der Sinnlichkeit in sich, während die Engel von der kirchlichen Dogmatik als reine Geister, spiritus omnis materiae tam crassioris quam subtilioris expertes, (Hollaz, examen, 377) geschildert werden, und, was entscheidet, die Menschen wurden durch eine ihnen überlegene Persönlichkeit verführt, während ein Organ der Verführung für die Engel unnachweisbar, bei der ihnen anerschaffenen innigsten Gottesgemeinschaft auch

Aber auch der dritte Einwurf Schleiermacher's ist nicht so leicht zu beseitigen. Der erste Mensch sündigt als der Vertreter der Menschheit, und es ist gerade die Allgemeinheit der Sünde, welche uns über ihre Wirklichkeit nicht im Zweifel lassen kann. Mit dem Falle der Engel verhält es sich umgekehrt. Nicht die Engelwelt ist gefallen, sondern der Engelfall hat sich nur auf Einige, worunter besonders ein durch Einsicht, Willensstärke und Machtumfang hervorragendes Engelindividuum, erstreckt, so daß unerklärt bleibt, warum, wenn doch alle Engel in gleich vorzüglicher Weise von Gott sittlich ausgerüstet waren, nur die Einen abgefallen sind, die Anderen dagegen im Guten verharrt haben.

Unter diesen Umständen ist es natürlich, daß die Meinungen über die Ursache des Engelfalles immer sehr auseinander gegangen sind. Am meisten schwankt die Ueberlieferung zwischen der Annahme, entweder daß dieselbe in dem Neide, oder daß sie in dem Hochmuthe der gefallenen Engel gelegen habe. Allein, obwohl die erstere Vermuthung auf ein sehr altes apokryphisches Zeugniß sich stützen kann*), so bleibt doch undenkbar, wie ein so außerordentlich bevorzugtes Wesen, wie der gefallene Engelfürst war, dem weit niedriger gestellten und viel dürftiger ausgestatteten Menschen gegenüber Regungen des Neides fühlen konnte, und fast noch undenkbarer, wie so kleinlicher Neid mit dem anerschaffenen Geistesadel desselben verträglich sein sollte. Daß aber Hochmuth den Teufel zum Falle bringen konnte, ist deßhalb schwierig vorzustellen, weil, wenn seine vollkommene Güte ihn vor demselben nicht bewahrte, jedenfalls seine ausgezeichnete Einsicht ihn darüber belehren mußte, daß seine geschöpfliche Natur jeden Versuch, Gott schlechthin gleich zu werden, ohne Weiteres vereiteln werde**). Noch

---

undenkbar ist. Wodurch also bei den Engeln jene persönliche Selbstentscheidung herbeigeführt werden sollte, welche nach der kirchlichen Lehre die einen in den status gloriae, die anderen in den status miseriae versetzte, das ist bis jetzt auch nicht einmal einigermaßen wahrscheinlich gemacht worden.

*) Weisheit 2, 24: φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰςῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.

**) Deshalb sind auch die Lehrer, welche den Teufel aus Hochmuth fallen lassen, über die Veranlassung zu diesem Hochmuthe selbst wieder uneins. S. Calov (systema, IV, 351 f.). Augustinus an der Stelle,

schwieriger aber, wo möglich, ist es einzusehen, wie die ursprünglich guten Engel in einem Augenblicke schlechthin und unverbesserlich böse geworden sein sollen? Ist das Böse, wie Augustinus so angelegentlich versichert, nur am Guten und kann was wahre Realität hat niemals böse werden: so kann auch kein Personleben, gehöre es der überirdischen oder der irdischen Schöpfung an, der Sünde schlechthin verfallen, ja es läßt sich überhaupt das Böse innerhalb des Selbstbewußtseins nur zugleich auch als Bewußtsein von seinem Gegensatze, dem Guten, denken. Wer das Bewußtsein des Guten völlig verloren hat, der hat damit nothwendig auch das Bewußtsein des Bösen verloren. Ein schlechthin böses kann nur als ein zugleich nothwendig böses Wesen gedacht werden, und der Maßstab der sittlichen Verantwortlichkeit müßte bei Beurtheilung desselben wegfallen. Je vollendeter und unverbesserlicher wir uns das Böse denken, um so mehr denken wir uns überdies noch dasselbe als das Resultat eines länger andauernden sittlichen Prozesses, so daß der plötzliche Uebergang aus einer schlechthin guten in eine schlechthin böse sittliche Beschaffenheit der Natur eines sittlichen Vorganges überhaupt widerspricht.

In dieser Unmöglichkeit, den Fall des Teufels sittlich zu begreifen, liegt denn auch der Grund, weßhalb der Teufel im kirchlichen Dogma mehr wie ein Uebel erscheint, als wie ein lediglich Böses, und weßhalb die theologische Speculation schon in älterer Zeit die Möglichkeit der Bekehrung des Teufels nicht ausschließlich verwarf, und noch in neuester Zeit einräumte, daß die absolute Bosheit

---

wo er sich gegen den Neid als ursprüngliche Veranlassung zum Engelsfall erklärt (de Gen. ad lit. XI, 13), meint: Hinc diabolus cecidit, qui amavit . . . . propriam potestatem. Proinde perversus sui amor privat sancta societate turgidum spiritum, eumque coarctat, miseria jam per iniquitatem satiari cupientem. De civ. Dei, XI, 13: Suo recusans esse subditus creatori et sua per superbiam velut privata potestate laetatus, ac per hoc falsus et fallax . . . . qui per piam subjectionem noluit tenere quod vere est, affectat per superbam elationem simulare quod non est. Aber die Lösung der Frage, wie die ursprünglich guten Engel dazu gekommen sind, aus ihrem eigenen schlechthin guten Wesen heraus schlechthin böse, hochmüthig und selbstsüchtig zu werden, hat Augustinus nicht einmal versucht. Ein „quis enim catholicus christianus ignorat" ist freilich keine Beweisführung.

desselben eine speculative Undenkbarkeit sei*). So viel aber leuchtet ein, daß ein nicht mehr schlechthin böser, auch nicht ein wirklicher Teufel, d. h. jedenfalls nicht mehr der Teufel des kirchlichen Lehrbegriffes ist. Hat Schleiermacher auch in Betreff seiner vierten Einrede nicht Unrecht, wenn er es unbegreiflich findet, wie sich der Teufel bei seiner ausgezeichneten Einsicht darauf einlassen könne, die Erreichung des ewigen Weltzweckes Gottes unaufhörlich zu seinem Schaden und zu seiner Schande zu bekämpfen, anstatt Gottes Weltplan weit bequemer durch unthätige Ruhe zu hemmen: so haben doch alle gegen die herkömmliche Satanologie aufgebrachten Einwürfe in dem letzten als dem stärksten ihre Spitze, daß es unmöglich sei, ein Reich des Satans vorauszusetzen, welches dem göttlichen Weltplane stets zuwiderhandelt, obgleich sein Beherrscher das, was Gott allen übrigen Geschöpfen verborgen hat, also auch die schlechthinige Nichtigkeit seines Widerstandes, zum voraus weiß. Müßte denn bei so völliger Verdunkelung des Guten, wie sie die kirchliche Lehre in dem Teufel voraussetzt, nicht auch das Licht der Wahrheitserkenntniß völlig verdunkelt und daher alle Fähigkeit, die Wege Gottes, überhaupt aber das Sein der Dinge wie es in Wahrheit ist, zu erkennen, verloren gegangen sein?**)

---

*) Bekanntlich finden sich schon bei den alexandrinischen Lehrern Andeutungen davon, daß die künftige Bekehrung des Teufels und der Dämonen im Bereiche der Möglichkeit liege. De princip. III, 6, 5 sagt Origenes: Nihil omnipotenti impossibile est nec insanabile est aliquid factori suo; propterea enim fecit omnia, ut essent, et quae facta sunt, ut essent, non esse non possunt. J. P. Lange (pos. Dogmatik, 575): „Der schlimmste Böse ist uns das Symbol des absolut Bösen. Wir haben eben nach seiner Stellung zu uns kein anderes ethisches Verhältniß zu ihm, als daß wir in ihm den Repräsentanten der Sünde sehen müssen. Allein daraus folgt nicht, daß er auch absolut böse sein könne in seiner substantiellen Individualität. Vielmehr kann er das nach der Beziehung Gottes zu allem Geschaffenen, Substantiellen schlechterdings nicht sein."

**) Was die Einsicht des Teufels und der Dämonen betrifft, so sagt Calov in dieser Beziehung (systema, IV, 324 f.): Concedimus ipsi scientiam tum naturalem, tum experimentalem e longi temporis experientia, tum etiam supernaturalem, quam ex revelatione Dei aut angelorum consequitur (!) . . . . et quamvis per experientiam et revelationem multa discat, tenebrae tamen quibus immersus est ita dubitationibus et erroribus ipsum involvunt, ut

Da aber, wo alle richtige Einsicht in das wahre Wesen Gottes und seines Reiches ein Ende genommen hat: läßt sich auch kein einigermaßen planvoller und erfolgreicher Kampf und Widerstand gegen dasselbe mehr denken. Ein Teufel, welcher die schlechthinige Manifestation der Bosheit, muß auch der vollendete Ausdruck der Einfalt sein, wie denn die vollendete Bosheit in Wirklichkeit die vollendete Unvernunft ist.

Immer aber ist die Frage noch unerledigt, wie diese vollendete Bosheit in dem mit vollkommener Weisheit und Heiligkeit ausgerüsteten Fürsten des Lichts zu Stande gekommen sein soll? Vollendete Bosheit in einem persönlichen Wesen ist nur unter der Bedingung denkbar, daß dasselbe nicht blos in Folge eines zufälligen Ereignisses (Accidens), sondern vermöge seiner Naturbeschaffenheit (Substanz), also wesentlich böse ist. Wenn nun der Teufel seinem Wesen nach von Gott gut erschaffen war, wie denn Gott in Wahrheit nur Gutes schaffen konnte, und wenn er durch seinen Fall sein Wesen so wenig verloren hat, daß er noch immerfort eines tiefen Einblickes in den Gang und die Zwecke des göttlichen Reiches fähig ist*), so kann er demzufolge nicht wesentlich, d. h. schlechthin, böse geworden sein, so ist das Böse, mag dasselbe in einem noch so hohen Grade entwickelt, zu einer noch so furchtbaren Energie ausgebildet sein, doch nur an ihm, nicht er selbst, und daher doch nur ein möglicherweise noch zu überwindendes geworden. In so fern hat Lücke nicht ohne Grund bemerkt, daß der kirchlich überlieferte Begriff des Teufels nur unter manichäischen Voraussetzungen wahrhaft denkbar sei **).

---

quae vera sunt, vera non esse permittat Pater mendacii, nisi quatenus scopo suo inserviunt . . . . ac a malitia et desperatione ad insaniam et vertiginem adigi saepe Diabolum, certum est.

*) Calov, a. a. O., 304: In Diabolo consideranda primo natura et essentia angelorum malorum, quam a Deo acceperunt, et post lapsum non amiserunt, qui essentiam eorum non immutavit, sed concreata bonitate eosdem privavit.

**) Deutsche Zeitschrift, a. a. O., 166: „Ich gestehe, außer Stande zu sein, mir die absolute Verteufelung des Willens einer Kreatur ohne Verteufelung seiner Natur zu denken . . . . der absolut böse Teufel ist mir nur in der dualistischen Fassung wahrhaft denkbar."

Die Aussagen des Gewissens und der mos. Erzählung über den Teufel.

§. 31. So beachtenswerth ohne Zweifel, und so wenig widerlegt die von dem Standpunkte der Wissenschaft gegen den überlieferten Begriff vom Teufel erhobenen Bedenken sind: so ist doch auf unserm Standpunkte ein sicheres Ergebniß nicht möglich, so lange wir die Stimme des Gewissens und des göttlichen Wortes über den in Frage stehenden Punkt noch nicht vernommen haben. Gibt es nun aber überhaupt eine Aussage des Gewissens über den Teufel? Da noch neuerlich in öffentlich zürnender Rede die Verneinung des Teufels in der hergebrachten kirchlichen Fassung als eine „Erdreistung des Unglaubens" bezeichnet worden ist*): so sollte man denken, daß das Gewissen als das Grundvermögen des Glaubens auch die erste und ursprünglichste Kunde über den Teufel ertheilen müßte. Nun werden wir im Gewissen uns vor Allem dessen, daß wir Sünder sind, in tiefstem Ernste bewußt. Daß aber der Ursprung der Sünde im Allgemeinen auf ein außerirdisches, persönliches Geistwesen zurückzuführen sei, davon sagt uns das Gewissen nichts. Im Gewissen werden wir uns ferner dessen bewußt, daß wir Sünder sind in Folge eigener persönlicher gottwidriger Selbstbestimmung. Daß aber die besonderen Sünden in uns durch Einwirkung außerirdischer persönlicher Geistwesen angeregt und hervorgerufen werden, davon sagt uns unser Gewissen abermals nichts; denn im letzteren Falle würde es um so eher uns selbst nur theilweise, den außerirdischen Verführer aber vorzugsweise anklagen, als Verführung, wenn auch niemals ein Rechtfertigungsgrund, doch immer, und zwar in demselben Maaße ein gewichtigerer, Entschuldigungsgrund für den Verführten ist, in welchem die Verführung mit planvoller List und ausgesuchter Ueberlegung an einem sittlich schwächeren und geistig unbedeutenderen Subjekte vor sich gegangen ist. Daß aber der Teufel, wenn er, wie nach hergebrachter kirchlicher Lehre, neben seiner übernatürlichen Einsicht und Macht auch noch im Besitze übernatürlicher Offenbarungsmittheilungen sich befindet, im

*) Sartorius, über die Lehre vom Satan, eine Vorlesung (Ev. Kirchz. 1858, No. 8 und 9): „Es ist eine unläugbare Erfahrung, daß seit der Unglaube sich erdreistet hat, öffentlich zu verneinen, daß kein (ein) Teufel, kein (ein) Lügner, kein (ein) Mörder von Anfang sei, die Laxheit sub- und objektiver Zurechnung der Sünde in sehr großem Maße zugenommen hat."

Verhältnisse zu dem auf seine natürlichen Kräfte beschränkten Menschen eine sehr überlegene Stellung einnimmt: das hätte niemals geläugnet werden sollen.

Wird nun gegenüber dem in der Regel stattfindenden Schweigen des Gewissens in Betreff des Teufels dennoch versichert, daß es Individuen gebe, welche in ihrem Gewissen die Erfahrung satanischer Einwirkungen gemacht hätten, wie ja insbesondere die Hexen- und Zauberprozesse sogar gerichtliche Geständnisse solcher Art vielfach zu Tage gefördert haben; wird selbst auf's Feierlichste betheuert, daß man, um als ein rechter Theologe versiegelt zu sein, „des Teufels Zähnefletschen aus der Tiefe (mit leiblichen Augen) gesehen, und sein Hohnlachen aus dem Abgrund gehört haben müsse"*): so ist jedenfalls sicher, daß in allen Fällen, in welchen der Teufel leiblich *gesehen* und sogar körperlich *betastet* worden sein will, von einer *Gewissenserfahrung* nicht die Rede gewesen sein kann. *Sinn* und *Phantasie* sieht, hört und greift; das *Gewissen* dagegen, als die *innerlichste* und *geistigste* Funktion des Personlebens, *nimmt unmittelbar* wahr; sein Gebiet ist nicht dasjenige der *äußeren geschichtlichen*, sondern der *inneren religiösen* und *ethischen* Wahrnehmungen, und je mehr es damit seine Richtigkeit haben sollte, daß der Teufel eine durchaus „historische Person" sei**), um so weniger hat das Gewissen, um so mehr dagegen die, die Welt und ihre geschichtlichen Erscheinungen erforschende, *Vernunft* ein endgültiges Urtheil über seine Wesensbeschaffenheit abzugeben.

Gibt es mithin keine Gewissensaussage über den Teufel: so folgt daraus, daß es auch keine eigentliche *Lehraussage* vom Teufel geben kann***). Denn wenn unsere Vernunft dafür, daß in der Gesammtheit der Welterscheinungen sich auch ein Teufel und ein außerirdisches satanisches Reich vorfinde, noch so über-

---

*) *Vilmar*, die Theologie der Thatsachen, 1. A., 39.

**) *Ebrard* (chr. Dogm. I, 293, Anm. 3): „Der Teufel ist keine Idee, sondern *eine bestimmte historische Person*." Die Schwierigkeit, ihn als solchen zu begreifen, liegt nach *Sartorius* (a. a. O., 83 f.) darin, daß er „*das Incognito liebt*" und „sich der Enthüllung geflissentlich zu entziehen sucht."

***) Siehe Bd. I, 13. Lehrstück, 213.

zeugende Gründe aufzubringen hätte, so würde doch immer das Dasein solcher teuflischer Geistwesen nicht ein Gegenstand des Glaubens, sondern der Natur- und Welt-Erkenntniß sein; und es ist daher die Frage nach der Existenz des Teufels an sich nicht eine Gewissens-, sondern eine Wissensfrage, und dieselbe ist nicht mit dogmatischen Machtsprüchen, sondern mit vernünftigen Gründen, nicht sowohl durch die Theologie, als durch die natur- und weltgeschichtliche Forschung zu beantworten*).

Allein — wird man vielleicht entgegnen — die h. Schrift lehrt doch den Teufel, und in ihr ist doch die Offenbarungskunde von einem satanischen Reiche enthalten? Ob die h. Schrift etwas von dem Teufel überhaupt „lehre", und ob es „Offenbarungen" in Betreff eines satanischen Reiches überhaupt geben könne: das ist gerade in Frage. In ersterer Beziehung ist auf die Ansicht eines unverdächtigen Zeugen zu verweisen, der noch neuerlich sich auf die Untersuchung eingelassen hat: „wie es komme, daß die h. Schrift überhaupt weder das Dasein böser Geister, noch wie dieselben böse geworden seien, lehre, sondern jenes Dasein lediglich voraussetze"?**) Es bedarf in der That nur eines bescheidenen Maßes von Schriftverständniß, um sich zu überzeugen, daß die h. Schrift, anstatt irgend einen Lehrsatz in Betreff des Teufels und seines Reiches aufzustellen, wo sie desselben erwähnt, dies immer in der Voraussetzung thut, sich damit an einen Kreis von allgemein verbreiteten volksthümlichen Vorstellungen anzuschließen. Von einer „Offenbarung in Betreff des Satans und seines Reiches" kann unverkennbar nur da die Rede sein, wo der Offenbarungsbegriff noch völlig im Argen liegt. Da nämlich Offenbarung ihrem Begriffe nach immer eine Mittheilung

---

*) Richtig bemerkt Ebrard (a. a. O.): „Ein Dogma vom Teufel im strengen Sinne (warum nur im strengen Sinne? Es gibt nur in einem Sinne Dogmen) gibt es eben so wenig, sofern nämlich nicht jede historisch-wahre Nachricht der h. Schrift Dogma ist." Alle die, welche „den Teufel läugnen", d. h. das kirchliche Dogma vom Teufel nicht für richtig halten, „Rationalisten und Semirationalisten" zu schelten (Sartorius, a. a. O., 84), beweist eben so wenig dogmatisches Verständniß, als wissenschaftliches.

**) Hofmann, Schriftbeweis, I, 417.

des göttlichen Geistes an den menschlichen ist*), und da der göttliche Geist, als solcher, Mittheilungen satanischen Inhaltes schlechterdings nicht machen kann, so fällt die Annahme, daß es Offenbarungen in Betreff des Teufels gebe, in sich selbst völlig zusammen. Der Teufel kann wohl ein Erfahrungs-, niemals aber ein Offenbarungs-Gegenstand werden. Auch in dieser Beziehung fällt er derselben Kritik anheim, welcher alle Erfahrung anheimfällt, der Kritik der forschenden und prüfenden Vernunft.

So unerschütterlich fest aber auch der Satz steht, daß es keine aus dem Gewissen und der Offenbarungskunde geschöpfte Lehre vom Teufel geben kann: so werden wir deßhalb doch keineswegs gleichgültig gegen diejenigen Mittheilungen uns verhalten, welche sich in Betreff des Teufels und seines Reiches in der h. Schrift wirklich vorfinden. Gehören auch dieselben zu demjenigen Inhalte der Schrift, welcher aus dem Weltbewußtsein ihrer Verfasser hervorgegangen ist**): so muß es doch für uns von hohem Interesse sein, zu wissen, was diese über einen, zur Erklärung des Ursprunges und mancher Erscheinungen der Sünde so zweckdienlich scheinenden, Gegenstand berichten. Vor Allem kommt hier in Frage, ob denn die Schrift den Ursprung der Sünde wirklich von dem Teufel ableite? Wenn die alte Kirche und die hergebrachte Dogmatik die Schlange des Paradieses als eine Repräsentantin des Teufels angesehen haben: so ist dies sicherlich mit noch weniger Recht geschehen, als wenn Philo in ihr ein Sinnbild der Wollust finden zu müssen glaubte. Die heilige Urkunde weiß lediglich von einer Schlange, und es ist so wenig schwer oder gar unmöglich, aus den angegebenen Daten die Vorstellung des Verfassers zu „reconstruiren", daß dieselbe vielmehr für jeden unbefangenen Ausleger sich von selbst ergibt***). Die schon der alt-kirchlichen Theologie

*) Bd. I, 14. Lehrstück, 223.

**) Bd. I, 17. Lehrstück, §. 82.

***) Es ist fast mitleiderregend, zu sehen, wie sich die traditionelle Auslegung abquält, den Teufel in die Schlange 1. Mos. 3, 1 f. hineinzulesen. Obwohl sie V. 1 als ein Thier des Feldes, welches Jehova gemacht, unmißverständlich genug bezeichnet und obwohl sie V. 14 von einer Strafe betroffen wird, die lediglich auf eine Schlange, keineswegs aber auf ein überirdisches Geistwesen paßt, nämlich der: verabscheut

angehörende Vermuthung, daß die Schlange ein bloßes Instrument des Teufels gewesen sei, ist einfach schriftwidrig und verübt an dem biblischen Texte eine Gewalt, welche das gerade Gegentheil wirklicher Ehrfurcht vor der h. Schrift manifestirt. Schon die Angabe (1. Mos. 3, 1), daß die Schlange ein „listiges Thier“ gewesen sei, ist ja der schlagendste Beweis dafür, daß die thierische List der Schlange, und nicht die teuflische List eines überirdischen Geistwesens, in der Vorstellung des Verfassers sowohl die Ursache der Verführung, als der Grund zu der nachher von Gott lediglich an der Schlange vollzogenen Strafe war. Kann nun auch die noch so weit vorgeschrittene dogmatische Befangenheit eigentlich nicht in Abrede stellen, daß nach der biblischen Erzählung die Verführung des Menschen durch eine wirkliche und natürliche (thierische) Schlange vollzogen worden sei: so ist es gerade in diesem Falle ein gar zu kläglicher Nothbehelf, dieselbe dadurch zu einem Werkzeug des Teufels zu machen, daß ihr der Zustand teuflischer Besessenheit zugeschrieben wird*).

---

unter den Thieren des Feldes sein, auf dem Bauche gehen und Staub essen zu müssen: so meint Kurtz (Gesch. des alten Bundes I, 63) dennoch es werde kaum (!) bezweifelt werden können, daß der Bericht in der Schlange ein böses geistiges Wesen wirksam gedacht habe. Was Hengstenberg (Christologie des A. T., I, 7) mit der Bemerkung meint: bei dem Fluche schimmere die höhere Beziehung auf einen unsichtbaren Urheber der Verführung hindurch, ist nicht leicht zu verstehen; auch wäre es mit der Gerechtigkeit Gottes unverträglich gewesen, wenn der Fluch eigentlich dem unsichtbaren Verführer gegolten hätte, das an sich gut geschaffene und nur als Werkzeug mißbrauchte schuldlose Thier so hart zu bestrafen. Treffend dagegen J. Müller (a. a. O., II, 533): „Die Schlange des Paradieses ist in der Erzählung der Genesis unstreitig als wirkliche Schlange gemeint. . . Die Erzählung selbst deutet nicht mit einem Zuge darauf hin, daß die Worte der Schlange aus dämonischer Eingebung entsprungen seien, ja sie schließt diese Annahme — durch V. 14 und 15 — aus.“

*) Wenn die alexandrinische Theologie es noch wagte, die Schlange als allegorische Darstellung der sinnlichen Lust (ἡδονή) zu fassen (Clemens v. Alex., cohort. ad g., 86), so gewann dagegen in der lateinischen Kirche die Meinung immer größere Verbreitung, daß dieselbe eine Manifestation des Teufels gewesen sei. Tertullian (de spectaculis, 18): Primos homines Diabolus elisit. Ipse gestus colubrina vis est . . . Augustinus befindet sich schon in einiger Verlegenheit in Betreff der Frage, weßhalb der Teufel zur Verführung des Menschen

Mußte doch die ältere Theologie in dieser Beziehung sich schon von einem kirchlich so lehrcorrekten Manne wie Cotta nachweisen lassen, daß die Besessenheit auf Seite des Besessenen immer eine vorangegangene Verschuldung voraussetzt, daß die Besessenheits-Hypothese überhaupt vernunftwidrig ist*). Wollen nun die Vorfechter der herkömmlichen Ansicht nicht etwa mit Cotta zu der exegetisch ganz grundlosen Meinung, daß der Teufel in der Scheingestalt einer Schlange, also auf doketischem Wege, die Verführung bewirkt habe, ihre Zuflucht nehmen: so bleibt ihnen nichts übrig, als an die bereits von Cotta mit unwiderleglichen Gründen verworfene Besessenheitstheorie auf's neue sich anzuklammern**).

---

sich der Schlange bedient habe, und er hilft sich daraus nicht gerade mit einer glücklichen Wendung, wenn er (de gen. ad lit., XI, 12) bemerkt: Quid mirum, si per serpentem mali quid agere permissus est diabolus, cum daemonia in porcos intrare Christus ipse permiserit. Die Schlange erscheint also ihm bereits als ein vom Teufel besessenes Thier. Die Dogmatik der prot. Orthodoxie erklärte nach diesem Vorgange einfach (Calov, systema, V, 128) die Schlange für einen serpens verus et naturalis utpote a Diabolo assumptus, während dagegen J. Gerhard (loc. X, 1, §. 8) der Meinung gewesen war: nos nec nudum, nec mere (!) allegoricum, sed diabolo obsessum ac stipatum serpentem hic describi statuimus.

*) Bei J. Gerhard (a. a. O., 296, Anm.): Ea est obsessionis diabolicae conditio, ut in brutis animantibus locum habere nequeat; obsessio enim supponit peccatum in obsesso; ast in serpentem non cecidit peccatum.

**) Hengstenberg (a. a. O., I, 6) sagt: „Die Schlange kann nur dem bösen Geiste als Werkzeug gedient haben", ohne auch nur den Versuch zu machen, aufzuzeigen, in wie fern der Teufel von einer Schlange Besitz nehmen und gar aus ihr heraus reden kann. Da zollen wir im Vergleiche mit solcher wissenschaftlichen Principlosigkeit der Consequenz eines Calov alle Achtung, der auch der Frage einen besonderen Excurs widmet (systema, V, 148): an serpens loquendi facultatem ut et recta incedendi a natura habuerit, und sich mit Augustinus (de gen. ad lit, XI, 19) dabei beruhigt, quia sermonem humano similem in ore serpentis Daemon formavit, ut angelus Domini in ore asinae. Gewiß hat Ebrard vollkommen Recht, wenn er die Schlange nicht für eine „Incarnation des Teufels" hält, wofür sie auch niemals ein christlicher Lehrer gehalten hat. Wenn er aber, ähnlich wie Hengstenberg, der Meinung ist (chr. Dogm., I, 438): „Gott ließ es zu, daß der Satan in irgend einer seiner höheren kreatürlichen Kraft entsprechenden Weise sich dieses Thieres als Werkzeugs bediente" so wäre denn doch der Satan ein gar zu bedenklicher Wunderthäter, wenn

Der Satan und seine Engel in der Schrift überhaupt.

§. 32. Es sei, daß 1. Mos. C. 3 lediglich die Schlange als das zur Sünde verführende Organ erscheint. Allein finden sich denn nicht anderweitige deutliche Zeugnisse der h. Schrift vor, wornach unter jener Schlange der Teufel selbst verstanden werden muß? Diese weitere Frage inducirt nothwendig eine umfassende Erörterung über die Aussagen der h. Schrift in Betreff des Teufels überhaupt. Wenn die Behauptung richtig wäre daß „nur ein das Zeugniß der Schrift muthwillig verdrehender und verkehrender Unglaube" der Ansicht sein könne: die Schrift lehre nicht die Existenz und Wirksamkeit eines persönlichen Teufels, als eines abgefallenen Engelfürsten u. s. w.: so wäre freilich jede fernere wissenschaftliche Untersuchung über den vorliegenden Gegenstand abgeschnitten *). Allein jeder Versuch, durch moralische Verdächtigung die wissenschaftliche Forschung zu hemmen, wird auf dem Gewissensstandpunkte zu einer nur um so gründlicheren und gediegeneren Untersuchung anspornen. Selbst vom strengsten symbolgläubigen Standpunkte aus steht übrigens einer solchen Untersuchung in dem fraglichen Punkt nicht das geringste Hinderniß im Wege. In den drei ältesten ökumenischen Symbolen ist der Teufel nicht einmal dem Namen nach erwähnt. In keiner protestantischen Bekenntnißschrift findet sich ein Lehrsatz vom Teufel. Nirgends hat das protestantische Bekenntniß auch nur den Versuch gewagt, einen allgemein verbindlichen Lehrsatz über Person oder Amt des Satans aufzustellen. Der Teufel wird — mit einem Worte — im protestantischen Bekenntnisse nirgends als ein Gegenstand behandelt, an den geglaubt werden müßte und von dessen dogmatischer Auffassung die Substanz der Heilswahrheit oder der Erwerb des Heilsbesitzes abhängig gedacht werden könnte. Sogar der Ursprung der Sünde wird in der Augustana nicht ausschließlich von dem Teufel abgeleitet **). Noch viel weniger wird an einer Stelle der h. Schrift der Glaube

---

ihm vermöge seiner höheren kreatürlichen Kraft zustände, alle Naturgesetze über den Haufen zu werfen, und Schlangen, Esel, Schweine u. s. w. zu articulirten Dolmetschern seiner satanischen Gedanken zu machen.

*) Sander, die Lehre der h. Schrift vom Teufel, 25, These 1.

**) P. I, 19: Causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo.

an die persönliche Realität des Teufels oder die Anerkennung, daß der Satan als Einzelindividuum existire, als ein Postulat des Seligwerdens gefordert. Ein auf dem Wege gründlicher Schriftforschung in Betreff der Satanologie und Dämonologie gewonnenes, von den herkömmlichen Vorstellungen abweichendes, Ergebniß ohne Weiteres als ein Produkt muthwilligen Unglaubens zu bezeichnen: ist ein eben so unbilliges als unwissenschaftliches Verfahren *).

Im alten Testamente begegnen wir dem Namen des Satans bekanntlich so selten und nur beiläufig, daß ein neuerer Forscher sich zu der Vermuthung bewogen sah: die Anschauung vom Teufel sei gar nicht uranfänglich mit dem Bewußtsein von Gott gegeben, stamme aus keiner geschichtlichen Thatsache, und komme überhaupt im alten Testament nur gelegentlich vor **). Jedenfalls ist es in demselben Verhältnisse, in welchem das sittliche Bewußtsein von der Sünde die alttestamentliche Gemeinde durchdringt, auch um so auffallender, daß ihr nirgends eine Ahnung des Gewissens darüber aufgegangen war, wie die Sünde den Satan zu ihrem Urheber habe. Noch viel auffallender aber ist es, daß der Satan an den wenigen alttestamentlichen Stellen, an welchen seiner Erwähnung geschieht, nicht als ein schlechthin von Gott abgefallenes, aus der heiligen Nähe Gottes verbanntes, durchaus böses Wesen erscheint. Steht es doch exegetisch fest, daß der Satan im Buche Hiob unter den Söhnen Gottes, d. h. den zu Gottes himmlischer Rathsversammlung gehörenden Engeln, eine von Gott ihm angewiesene Stelle einnimmt ***). Wenn sein Name „Widersacher" ist: so ist er damit keineswegs als Widersacher Gottes, sondern als Widersacher des Menschen bezeichnet †). Es kommt

---

*) Ullmann (Wesen des Christenthums, 4. A., 117) macht die treffende Bemerkung, daß Gegenstand des Glaubens nur „das eigentlich Göttliche, welches seiner Natur nach das schlechthin Vollkommene, das Heilige ist" sein kann.

**) Hofmann, Schriftbeweis, I, 440.

***) Mit einer gegenwärtig immer seltener werdenden Unbefangenheit anerkennt das noch Steudel (Vorles. über die Theol. d. A. T., 232): „Eben damit, als zum Kreise der von Gott abhängigen Geister gehörig, ist er durchaus verschieden von dem persischen Ahriman".

†) So ebenfalls treffend Steudel a. a. O.; unrichtig behauptet Hof-

ihm nicht zu Sinne, nicht zu wollen, was Gott will; er zweifelt nicht an der Allmacht und Weisheit Gottes, sondern an der Wahrheit und Zuverlässigkeit des Menschen, insbesondere an der Frömmigkeit Hiobs, und stellt Gott vor, daß dieselbe nicht längeren Bestand haben werde, als Hiobs Wohlergehen und Glück. Jener Zweifel ist auch nicht eben grundlos, nicht lediglich ein Ausfluß von Bosheit, da ja Hiob, vom Unglück getroffen, eine Zeitlang wirklich in Gefahr war, völliger Muthlosigkeit und Verzweiflung an Gottes Gerechtigkeit und Güte zu verfallen. Am allerwenigsten ist der Satan bei Hiob ein Verführer zur Sünde. Was er über den Hiob in Uebermaß herbeiführt, ist das Uebel; da, wo die Sünde bei Hiob beginnt, ist der Satan aus dessen Gesichtskreise verschwunden; der Verfasser des Buches denkt überhaupt nicht daran, denselben als ein zum Bösen versuchendes und verlockendes Geistwesen schildern zu wollen*).

Aehnlich verhält es sich mit dem Satan in der Stelle Sacharja 3, 1 ff. Nicht als ein Verführer zur Sünde, sondern als ein Verkläger des schuldbeladenen Hohenpriesters, d. h. des durch diesen vertretenen sündebefleckten Volkes, erscheint er daselbst. Wenn die Klage vor dem Richterstuhle Gottes zurückgewiesen wird, so geschieht dies nicht, weil Satan eine falsche Klage angebracht, sondern weil Gott an dem geretteten Ueberreste seines schwer geprüften Volkes nunmehr Gnade

---

mann (a. a. O., 434), sein Wille sei dem Willen Gottes in sittlicher Beziehung entgegen.

*) Wenn Hofmann (Schriftbeweis a. a. O., 435) behauptet: „Daß der Mensch verloren gehe und daß ihn Gott verliere, ist sein (Satans) Trachten", so ist diese Behauptung durch nichts gerechtfertigt. Von dem Verluste der ewigen Gerechtigkeit oder Seligkeit ist im Buche Hiob überhaupt nicht die Rede, sondern von dem Verhältnisse der Gerechtigkeit zum irdischen Wohlergehen, und Satan sucht nur Gott gegenüber den Beweis zu führen, daß die Gerechtigkeit Hiobs (und vieler anderer anscheinend Gerechten) eine blos eudämonistische sei, und daher keinen tieferen Grund habe, eine Wahrnehmung, welche zur Zeit der beginnenden Heimsuchungen für Israel und bei dem oft eintretenden Kleinmuthe der Frommen nahe genug lag. Wenn Gott, wie Hofmann meint (a. a. O., 357) wirklich gegen das Thun des Satans gewesen wäre, so würde er ihn nicht damit beauftragt haben.

und Erbarmen üben will*). Daher ist der Satan des alten Testamentes auch nichts Anderes als ein hervorragender Unglücks- oder Strafengel, gewissermaßen der Repräsentant des Strafengelamtes. Wird auch im A. T. nirgends gelehrt, daß die Sünde von Gott komme, vielmehr mit unverbrüchlicher Treue an der schlechthinigen Heiligkeit Gottes festgehalten: so wird dagegen in älterer Zeit um so mehr das Uebel, insbesondere in der Form der auf die Sünden verdienter Maßen folgenden Strafe, von Gott abgeleitet. In dieser Beziehung fand jedoch später ein Umschwung in der Anschauungsweise statt. Ist es z. B. noch Gott selbst, welcher die Erstgeburt der Aegypter schlägt**), so werden dagegen von dem Zeitpunkte an, in welchem die göttliche Einwirkung auf die Welt immer häufiger als eine durch Engel vermittelte vorgestellt wird, die von Gott selbst ausgehenden Uebel und Strafen meist durch Engel als durch göttliche Diener vollzogen gedacht***). Besonders lehrreich in dieser Beziehung ist die Vergleichung von 2 Sam. 24, 1 mit 1 Chron. 21, 1. An beiden Stellen wird desselben Vorganges, der Veranlassung Davids zur Volkszählung gedacht, jedoch so, daß an der ersteren Gott, an der letzteren der Satan, und zwar auch hier nicht etwa als

---

*) Auch zu dieser Stelle behauptet zwar Hofmann, Satan erscheine „als der Widersacher Jehovahs und dessen was Jehovahs ist“. Allein gerade umgekehrt ist ja der in schmutzigen Kleidern vor den göttlichen Richterstuhl gestellte Hohepriester Josua der Repräsentant des wegen seiner Sünden von Gott verworfenen priesterlichen Volkes, und der Satan ist vom blos rechtlichen Standpunkte aus zu seiner Anklage als Engel Jehova's, d. h. als Strafengel Gottes, nicht nur berechtigt, sondern selbst verpflichtet. Aber Gottes Liebe und Weisheit ist größer als seine strafende Gerechtigkeit, und darum nimmt er den schuldigen Theil unverdienter Maßen zu Gnaden an. Die Behauptung Hofmann's: der Satan möchte, daß es kein Volk und Priesterthum Gottes mehr gäbe, damit die „angebahnte Verwirklichung des göttlichen Heilswillens zu nichte würde“, ist in den Zusammenhang hineingetragen, d. h. Hofmann setzt vermittelst eines Circelbeweises voraus, daß der Satan ein Widersacher Jehova's sei, um zu beweisen, daß er es sei.

**) 2. Mos. 12, 12 f.

***) Man vgl. Sprüche 16, 14 die מַלְאֲכֵי־מָוֶת; Ps. 78, 49 die מַלְאֲכֵי רָעִים; 2. Kön. 19, 35 den Engel Jehova's, welcher das Lager der Assyrer schlägt.

Widersacher Gottes, sondern Israels, als Veranlasser bezeichnet wird. Nicht also die Vorstellung, daß „durch den Einfluß eines unsichtbaren Wesens in den Menschen strafbare Gedanken erweckt werden"*), findet sich hier; nicht als Urheber der Sünde des David tritt Satan, oder gar Gott selbst auf, sondern, wenn an der ersteren Stelle Gott den David zur Volkszählung reizt, so vollzieht er an ihm nur ein Strafgericht für die von ihm früher verschuldeten Sünden, und wenn an der letzteren Stelle Satan wider Israel aufsteht, so thut er das als Verkläger, und, indem er den David (nach, wie hinzuzudenken ist, bei Gott erst vorgebrachter Anklage und auf göttlichen Befehl) zur Volkszählung reizt, will er den bereits mit schwerer Schuld beladenen und vor Gott strafbaren König nicht etwa erst zum Sünder machen, sondern über ihn und das in seiner Person vertretene Volk ein wohlverdientes Strafgericht herbeiführen**). Unter diesen Umständen steht nicht leicht ein Ergebniß der biblischen Theologie des alten Testamentes fester als, daß dasselbe eine einigermaßen ausgebildete Satanologie und Dämonologie nicht einmal voraussetzt. Ist doch, was die letztere betrifft, das Vorkommen böser Geister in demselben eben so unsicher, als es sicher ist, daß der Satan darin nicht als ein schlechthin böser Geist, sondern als ein menschenfeindliches Organ der göttlichen Strafgerechtigkeit, nicht als ein Feind Gottes und des Guten an sich, sondern als ein Widersacher des Menschen und Verkläger menschlicher Sünde und Verschuldung im Auftrage Gottes gedacht ist***).

---

*) Steudel a. a. O., 233.

**) Vortrefflich Bertheau (Kurzg. ex. Handbuch zum A. T., XV., 191): „Dieser Satan stand auf wider Israel, um das Volk bei Gott anzuklagen und Unglück, Strafe von Gott über dasselbe zu bringen. Folge seines Auftretens gegen Israel ist sein Streben, eine Verschuldung des Königs nachzuweisen; denn die Sünde des Königs kann Gott veranlassen, Leiden über das Volk zu verhängen, in denen die strafende Hand Gottes zugleich den König trifft".

***) Hengstenberg (Christologie I, 14) ist der Meinung, nur die Befangenheit und Neigung (?) könne verkennen, daß unter dem Asasel 3. Mos. 16 der Satan verstanden werde. Die Hauptgründe gegen diese Vorstellung liegen im Zusammenhange der fraglichen Stelle selbst. Das theokratische Gesetz kennt nirgends böse Geister, auf welche beim Opferritus irgend eine Rücksichtsnahme stattgefunden hätte. Nach V. 10

Demzufolge wird es bei der Annahme Winer's sein Bewenden haben, daß die Lehre vom Teufel und den Dämonen, als schlechthin bösen Geistwesen, ihren Ursprung nicht auf dem Gebiete der alttestamentlichen Offenbarungskunde genommen, sondern erst in der Zeit des Exils, welcher es an ursprünglichen Offenbarungsmittheilungen mangelte, sich ausgebildet hat*), und zwar wie Lutz richtig bemerkt, in der Art, daß der Teufel zuerst in dem Dogmenkreise des alexandrinisch-jüdischen Lehrgebietes als

---

wird der für Asasel herausgeloste Bock Jehova dargestellt und gesühnt, bevor er in die Wüste entlassen wird; wie wäre es denkbar, daß ein dem Teufel geweihter Bock vorher Jehova zur Sühnung dargestellt würde? Wurden die auf den Bock gelegten Sünden des Volkes dem Teufel übergeben, so bedurfte es keiner Sühnung derselben mehr; sie waren eo ipso aus dem Bereiche Gottes in denjenigen des Widersachers Gottes gebracht. Allein was sollte der Satan oder „Wüstenunhold", wie noch neuerlich Knobel (kurzg. ex. Hdbuch., XII, 490) erklärt hat, mit den Sünden des Volkes anfangen? Hatte er etwa ein Recht darauf? Oder sollte er sie vernichten? Und wenn der Satan an allen übrigen Stellen des A. T. als im Auftrage Gottes handelnd vorgestellt wird, wie kommt er hier dazu, als schlechthiniger Widersacher Gottes und eigentlicher Fürst der Finsterniß gedacht zu werden? Für alle diese Schwierigkeiten haben Hengstenberg u. s. w. keine Lösung. Dagegen hat Hengstenberg Recht mit der Bemerkung, „daß der Ritus 3. Mos. 16 für die Gemeinde des Herrn, wenn sie den Satan nicht anderswoher bereits kannte, etwas durchaus Fremdartiges haben mußte" (a. a. O. I, 15). Da sie ihn nun anderswoher nicht kannte: so folgt daraus die große Unwahrscheinlichkeit, daß Asasel den Teufel bedeuten kann. Die Uebersetzung der LXX mit ἀποπομπαῖος ist die am nächsten treffende. Am Wahrscheinlichsten ist es, daß die Form des Pealal von אזל, also eine dem Piel verwandte Form, den entschieden weggehen Machenden, d. h. den Beauftragten, bedeutet, welcher nach 3. Mos. 16, 21 den Sündenbock in die Wüste zu schaffen hatte. Was die übrige angeblich im A. T. vorkommliche Dämonenwelt betrifft, die שְׂעִירִים 3. Mos. 17, 7, die לִילִית Jerem. 50, 39, die עֲלוּקָה Sprüche 30, 15: so hat in Beziehung auf die beiden ersteren Bezeichnungen Hofmann überzeugend nachgewiesen, daß sie Thiere bedeuten (a. a. O. I, 433), in der dritten, findet sich höchst wahrscheinlich eine Personification der Gier, nicht aber ein wirklicher Dämon, wie Bertheau zu der Stelle (ex. Handbuch VII, 108) meint.

*) Bibl. Realwörterbuch II, 384. Schleiermacher, der chr. Glaube I, §. 45, 1.

der Fürst der bösen Geisterwelt auftrat*). Wie sich diese Vorstellung allmälig gebildet: ob durch Einwirkung des medisch-persischen Dualismus, wie die Einen nicht unwahrscheinlich vermuthen**), oder ob umgekehrt ursprünglich im Judenthume unter Beeinflussung der Perser durch dasselbe, wie die Anderen weniger wahrscheinlich annehmen***), ist dogmatisch gleichgültig. Die Thatsache, daß auf dem alttestamentlichen Offenbarungsgebiete eine Lehre vom Satan überhaupt nicht, die Vorstellung von demselben, als einem schlechthin bösen persönlichen Geistwesen und Urheber des Bösen, ebenfalls nicht vorkommt, ist ausreichend, um der herkömmlichen kirchlichen Lehre in diesem Punkte die vermeintliche Stütze aus dem alttestamentlichen Gottesworte zu entziehen.

Allein, lehrt denn das neue Testament nicht wirklich von dem Satan, daß er ein schlechthin böses Geistwesen, ein Fürst der Finsterniß und der Urheber alles Bösen in der Welt sei? Stände die Thatsache der Versuchung Jesu als eine äußere und geschichtliche so fest, wie dies noch neuerlich zuversichtlich von Hofmann behauptet worden ist: dann freilich wäre die Frage nach der sogenannten „Persönlichkeit des Teufels" hierdurch erledigt†). Aber eben die Erzählung von jener bietet der blos historischen Betrachtung so unauflösliche Schwierigkeiten dar, daß die neutestamentliche Vorstellung vom Satan nicht aus ihr, sondern sie umgekehrt lediglich aus der ersteren erklärt werden kann. Immerhin ist es bei unserer Untersuchung von entscheidendem Gewicht, zu wissen,

---

*) Bibl. Dogmatik, 124 f. Vgl. auch Baumgarten-Crusius, Grundzüge der bibl. Theol., 296.

**) Diese Ansicht findet, trotz neueren Widerspruches, noch einen gewandten und geistreichen Vorkämpfer an Lutz a. a. O., 127.

***) Stuhr, Religionssysteme der heidn. Völker des Orients, 339 f.

†) Leichter kann man über die wahren Schwierigkeiten der Versuchungsgeschichte kaum hinweggehen, als wenn man mit Hofmann (a. a. O. I, 442) bemerkt: „Ihr die Anerkenntniß (ihrer geschichtlichen Wirklichkeit und Aeußerlichkeit) zu sichern, wird es demnach, was wir über Erscheinungen und Wirkungen der Geister gesagt haben, einer weiteren Erörterung nicht mehr bedürfen!" Vgl. dagegen Ullmann (die Sündlosigkeit Jesu, 6. A., 208): „Das sichtbare Auftreten des Satans und die verschiedenen Lagen, in denen Jesus ihm gegenüber in den einzelnen Versuchungsmomenten erscheint, kann gar wohl zur Symbolik der Darstellung gehören".

wie Jesus selbst den Satan vorgestellt hat. Zunächst ist sicher, daß auch er von demselben nie und nirgends wirklich etwas gelehrt, am allerwenigsten den Glauben an seine persönliche Existenz von seinen Jüngern als eine Bedingung ihres Heils gefordert hat. Was er in der letzteren Beziehung forderte, das war lediglich der Glaube an seine Person und die Zukunft des Himmelreiches. Den Glauben an die Existenz des Satans und eines dämonischen Reiches fand er dagegen bei denen vor, deren Unglauben an seine Person und das Himmelreich er oft so schmerzlich beklagt*). Ist es doch bezeichnend, daß Jesus an der Stelle, wo er die boshaft-lästerliche Anklage der Pharisäer abwehrt, daß er die Dämonen durch deren Obersten austreibe, den Dämonen nicht etwa die guten Engel, sondern den Geist Gottes entgegenstellt, und so wenigstens die Möglichkeit offen läßt, die Dämonen als Personificationen des Geistes der Finsterniß vorzustellen**). Gibt doch auch Hofmann zu, daß Jesus die Vorstellung von den mit Dämonen Behafteten als eine durchaus unklare vorgefunden habe***), und da er sich nicht berufen fühlen konnte, abergläubische Vorstellungen durch naturhistorische Belehrungen zu bekämpfen, so legte er gerade damit den sichersten Grund zu der richtigen Anschauungsweise, daß er den Geist Gottes als das höchste ethische Princip, als heilende und helfende Macht, bei jenen verworren krankhaften Zuständen zur Anerkennung und Geltung brachte. Wenn in solchen einer dunkeln Region angehörigen Erscheinungen das Uebel als Person vorgestellt wird, so ist das nicht sinnloser Aberglaube, und am wenigsten Irreligion. Die Persönlichkeit ist in dem Geisteskranken wirklich eine andere geworden; jede Störung des Geistlebens zeigt in der That eine person-umbildende und verbildende Wirkung. Die volksthümlich-sinnvolle Vorstellung hierfür nun aber so massiv zu nehmen, daß eine Lehre von mehreren innerhalb desselben Personlebens coexistirenden Geistwesen daraus gebildet werden will: das bringt den Tiefsinn allerdings in eine bedenkliche-

---

*) Bei den Pharisäern Matth. 9, 34, Luc. 11, 15. Aus dieser Thatsache geht deutlich genug hervor, daß der Glaube an den Satan nicht, wie neulich behauptet worden, den an Christum bedingt.

**) Matth. 12, 22 f.

***) Schriftbeweis, I, 446.

Berührung mit dem Unsinn*). Wenn Jesus nicht einmal den Beruf in sich fühlte, das theokratische Gesetz aufzuheben, oder gegen die weitere Geltung desselben zu protestiren, obwohl er wußte, daß es durch ihn im Principe auf immer abgethan sei: so konnte er noch viel weniger den Beruf in sich fühlen, die satanologische und dämonologische Volksvorstellung zu bekämpfen, oder gegen die Richtigkeit derselben Zeugniß abzulegen, obwohl er wußte, daß eine tiefere Erkenntniß der Natur und Welt zu einer geläuterteren Vorstellung führen müsse. In beiden Fällen würde er durch die Bekämpfung des Irrthums die an demselben haftende Wahrheit mitzerstört, und weil die Zeit zu einer richtigen psychologischen oder psychiatrischen Auffassung und Behandlung der Geistesstörungen noch lange nicht reif war, nur Schaden gestiftet haben, was er in seiner pädagogischen Weisheit nicht konnte**).

*) Wie schwer es wird, eine klare Vorstellung von der Besessenheit zu gewinnen, zeigt der Artikel „Dämonische" von Ebrard (Herzog's Realencyclopädie III, 252), wornach die Ursache derselben in den Einwirkungen finsterer Geister, gefallener Engel, die sich gleichsam (?) zwischen die Seele und ihre feineren Körperorgane hineindrängten, gelegen haben soll. Rudloff (die Lehre vom Menschen, 181 f.) schreibt den Dämonen eine weit über die natürlichen Grenzen der menschlichen Kräfte hinausgehende magische Gewalt zu. Damit wären wir denn wieder glücklich auf dem Gebiete der Zauberei angelangt.

**) Wenn Ebrard (a. a. O.) bemerkt, um der Person Christi willen müsse uns, was er über die Dämonischen gelehrt habe, als „Tiefe der Wahrheit" gelten: so ist darauf zu erwiedern: 1) daß Christus über die Dämonischen keine Lehrsätze, noch viel weniger Glaubenssätze aufgestellt, sondern nur gelegentlich ihrer erwähnt hat; 2) daß die Vorstellung, die wir uns über das Wesen dieser Krankheitsform bilden, für den Heilserwerb völlig gleichgültig und in derselben eine Aussage des Gewissens in keiner Weise gegeben ist, vielmehr die Naturforschung hier das erste Wort zu reden hat. Mit Machtsprüchen gegen „die unhaltbare Accomodationstheorie" ist hier gar nichts ausgerichtet. Vergesse man doch innerhalb eines schnell und manchmal auch leicht fertigen Dogmatismus nicht der treffenden Worte Neander's (Leben Jesu, 216 f.): „Bei der eigenthümlichen Unterrichtsmethode Christi ist auch die Accomodation zu erwähnen. Ohne eine solche kann es ja überhaupt keinen Unterricht geben, da der Lehrer von einer mit dem Schüler gemeinsamen Grundlage ausgehen muß . . . um ihn zu sich zu erheben. Da nun in den Vorstellungen des Schülers Wahres und Falsches mit einander gemischt ist, so muß er sich an das Wahre im Falschen anschließen, um das Wahre von der Hülle des Fal-

Je weniger aber Jesus über den Satan und seine Engel etwas lehrt, je mehr er dieselben nur gelegentlich erwähnt: um so weniger ist aus dem Umstande, daß er sich dabei der allgemein verbreiteten Volksvorstellung bedient, auf seine persönliche Ueberzeugung von dem Wesen des Satans und der Dämonen ein sicherer Schluß zu ziehen. Daß der Herr in parabolischer Lehrart*) das Böse personificirt, namentlich wo dasselbe als ein Reich dargestellt wird und zur Veranschaulichung der Vorstellung auch ein Fürst hinzugedacht werden muß, ist so ganz selbstverständlich, daß uns höchstens das Gegentheil auffallen könnte. Je weniger aber im buchstäblichen Sinne des Wortes von einem Reiche des Bösen die Rede sein kann, welches einem Reiche des Guten in gleichartiger fester Insichgeschlossenheit gegenüberstände; je gewisser das Böse in sich selbst uneins und zerfallen, ohne positiven Halt ist, und nur so weit als es am Guten ist wirklich etwas bedeutet: desto größer ist auch die Wahrscheinlichkeit, daß Christus an jener Stelle nicht einen Lehrsatz über die Beschaffenheit des Fürsten jenes Reiches hat aufstellen wollen. Wenn zum Belege dafür, daß der Herr die „persönliche Existenz" des Teufels lehre, insbesondere auf Matth. 25, 31 f. verwiesen werden will: so darf nicht übersehen werden, daß gerade bei jener Veranlassung, der Schilderung eines der letzten Zukunft angehörigen Vorganges, für den es eine adäquate Beschreibung gar nicht geben konnte**), der symbolisirende Ausdruck einzig und allein der angemessene war.

Ist überhaupt an allen hierher gehörigen neutestamentlichen

---

schen frei zu machen. . . . Wenn Jesus z. B. Krankheiten mit den Namen bezeichnet, mit welchen sie damals in der Volkssprache bezeichnet zu werden pflegten, wenn er Bücher des alten Testamentes unter den damals gewöhnlichen Namen citirt: so sind wir nicht berechtigt, daraus zu folgern, daß er durch seine göttliche Lehrautorität die diesen Krankheitsnamen zu Grunde liegende Ansicht von der Ursache derselben, die herrschende Meinung über die Verfasser dieser Bücher bestätigt habe."

*) Matth. 13, 19; Luc. 5, 12.

**) Wenn Sander (a. a. O., 10) meint: „Das Feuer kann doch nicht bereitet sein dem moralisch Bösen, der Sünde", so möchten wir fragen: warum nicht? Soll das Böse nicht (nach der Lehre des N. T.) vernichtet, und der Sünder gerettet werden (1. Cor. 3, 15) ὡς διὰ πυρός?

Stellen wenigstens die Möglichkeit nicht unbedingt ausgeschlossen, daß Jesus in seinem Ausdrucke sich an die volksthümliche Vorstellung anschloß, ohne ihr damit die Bedeutung eines christlichen Lehrartikels zu geben: so finden sich darunter auch solche, welche diese Möglichkeit bis zur Gewißheit erheben. Wenn der Herr Matth. 16, 23 den Petrus geradezu Satan nennt: so macht er hier unverkennbar von dieser Bezeichnung einen rein symbolischen Gebrauch, und es erregt gegründete Bedenken, ob er für den Fall, daß er sich unter dem Satan im buchstäblichen Sinne des Wortes die Person des schlechthin bösen Fürsten der Finsterniß gedacht hätte, seinen Jünger ohne Weiteres als identisch mit einer so schauerlichen Persönlichkeit erklärt haben würde? Wer wird aber zu behaupten wagen, der Herr habe das Wort: er habe den Satan wie einen Blitz vom Himmel stürzen sehen*), eigentlich und buchstäblich gemeint, trotzdem daß der Satan vorher nicht wirklich im Himmel, und auch nachher nicht wirklich gestürzt war, da es ihm, wenigstens nach der herkömmlichen Vorstellung, bis heute gelungen ist, ein viel ansehnlicheres Reich auf Erden, als Gott selbst, zu beherrschen? Redet der Herr an einer anderen Stelle davon, wie der Satan die Jünger von Gott zur Sichtung heraus verlangt habe: so liegt nahe genug, daß ihm in dieser sprüchwörtlichen Redeweise nicht ein schlechthin böser Fürst der Finsterniß, sondern der den sittlichen Werth des Menschen erprobende Satan des Buches Hiob vorschwebt**). Augenscheinlich hatte auch der bald mehr universal-geistige, bald mehr national-gesetzliche Standpunkt der Evangelisten auf ihre Behandlung der dämonologischen Tradition Einfluß. In den johanneischen Reden Jesu z. B. findet sich nicht einmal eine Anspielung an die herkömmlichen dämonologischen Vorstellungen, nur ein Protest gegen die lästernde Anklage, daß Jesus selbst dämonisch sei***). Hat aber der Herr,

---

*) Luc. 10, 18. Die Stelle kann mithin nichts Anderes bedeuten, als daß die Macht des Bösen durch Christum gebrochen war; ist man genöthigt, die Ausdrücke „Himmel“ und „Erde“ uneigentlich zu nehmen, so versteht es sich von selbst, daß auch der Ausdruck „Satan“ dem symbolisirenden Vorstellungskreise der ganzen Stelle angehört.

**) Luc. 22, 31.

***) Joh. 8, 49.

sein Ausgegangensein von Gott mit heiligem Ernste betheuernd, den Juden erklärt, daß der Teufel ihr Vater sei: so hat schon Schleiermacher die Unmöglichkeit, diesen Ausspruch eigentlich zu nehmen, mit sicherem exegetischem Takte eingesehen*) Der Teufel, an dessen persönliche Existenz die verstockten Juden eifrigst glauben, wird an jener Stelle in Jesu strafendem Munde etwas ganz Anderes als er in der abergläubischen Volksphantasie war, nämlich Träger der in dem Pharisäerthum personificirten heuchlerischen Lüge, und der Herr will den „Juden" an jener Stelle sagen, daß ihre feindselige Opposition gegen ihn ihren tiefsten Beweggrund nicht, wie sie vorgaben, in dem Eifer für Gottes Wahrheit, sondern vielmehr in dem Eifer für ihre selbstsüchtigen Standesinteressen habe. Wie soll aber Joh. 12, 31, wenn Jesus sagt, daß der Fürst dieser Welt jetzt, in diesem Augenblicke werde hinausgeworfen werden, buchstäblich verstanden werden können? Ist hier von einer Gerichtshandlung und einem gerichtlichen Urtheile nicht in Betreff des Teufels, sondern der Welt**), und zwar darüber die Rede, wem sie gehören solle: so ist die Meinung des Ausspruches, daß, damit sie Christo gehören könne, zu dem Ende der Teufel aus ihr hinausgeworfen werden müsse***). Gegen diese allein richtige Erklärung streitet die herkömmliche Ansicht allerdings insofern, als nach ihr der Teufel noch immer die Welt beherrscht, und als Jesus, wenn er die Vorstellung von einer persönlichen Herrschaft des Teufels in der Welt getheilt hätte, sich nicht so hätte ausdrücken können. „Der Teufel wird jetzt hinausgetrieben aus der Welt": dieser Ausspruch ist unverkennbar eine sinnvolle Bezeichnung der Thatsache, daß der

---

*) Schleiermacher, der chr. Gl., §. 45: „Eigentlich kann das niemand nehmen wollen, weil sie weder in demselben Sinne vom Teufel abstammen könnten, wie sie sich rühmten von Abraham abzustammen, noch so wie ursprünglich Christus, dem sie es nur nachsprachen, behauptete, Gott zum Vater zu haben". Vgl. Joh. 8, 44.

**) Wie schon Bengel richtig erklärt (Gnomon z. d. Stelle): Iudicium de hoc mundo, quis posthac jure sit obtenturus mundum? nämlich, ob Christus oder der Teufel.

***) Mithin kann in dem Satze Joh. 12, 31: *Νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω*, dieses letztere nur durch *τοῦ κόσμου* ergänzt werden, wie Lücke und Meyer richtig erklären.

Herr durch seinen Tod die Welt mit Gott versöhnt und so das Böse als principielle Macht in der Welt vernichtet hat.

Sollte nun aber vielleicht wenigstens bei den Aposteln eine wirkliche Lehre von dem Satan und seinem Reiche sich nachweisen lassen? Wenn nach 1. Cor. 5, 5 der Blutschänder dem Satan zum Verderben über sein Fleisch übergeben werden soll, so vermögen wir jedenfalls hierin „eine Anerkenntniß dessen, was es um den Satan, d. h. dessen neutestamentliche Tiefen, ist" um so weniger zu finden, als der Satan, welchen Paulus an jener Stelle meint, augenscheinlich der hiob'sche Strafengel ist, welchem der Sünder nicht etwa zur ewigen Peinigung, sondern umgekehrt zur diesseitigen Reinigung übergeben werden soll*). Auf demselben Grunde der alttestamentlichen Vorstellung steht auch 1. Tim. 3, 6, woselbst der Bischof gewarnt wird, daß er nicht in seinem Dünkel der Anklage des Teufels verfalle. Der Satansengel 2. Cor. 12, 7 ist in der Vorstellung des Apostels nicht ein Verführer zum Bösen, ein schlechthin böses Geistwesen, sondern ein „Dorn für das Fleisch", also ein körperliches, zur Bezähmung der fleischlichen Lüste dienliches, Leiden, und es geht aus der Stelle eben so sicher hervor, daß dieses Leiden nach der Ueberzeugung des Apostels von Gott geschickt war, daß der Erfolg desselben, die innere Demüthigung, nur von Gott, nicht aber von dem Teufel, beabsichtigt sein konnte. Aber auch an anderen hierher gehörigen Stellen, welche den symbolisirenden Charakter weniger entschieden hervortreten lassen, ist derselbe doch theilweise angedeutet. Wenn der Apostel 1. Thess. 2, 18 dem Satan Schuld gibt, daß er ihn an einem Besuche zu Thessalonich verhindert habe, so ist doch hier nicht wohl an den tückischen Verführer zum Bösen, sondern an jenen Unglücksengel zu denken, dessen züchtigende Hand der Apostel an seinem eigenen Leibe auch anderweitig erfahren hatte. Sogar die, von dem sonst nüchternen Charakter des paulinischen Vorstellungskreises auf diesem Gebiete etwas abweichende, dämonologische

---

*) Die Frage, ob die Uebergabe nur angedroht, oder auch wirklich ausgeführt worden sei, ist ganz gleichgültig; die Hauptsache ist, daß der Satan an der betreffenden Stelle alt-biblisch nicht als ein Verführer zur Sünde, sondern als ein Engel des Gerichtes aufgefaßt ist. Vgl. dagegen Hofmann (Schriftbeweis I, 461). Aehnlich auch 1. Tim. 1, 20.

Ausführung im Epheserbriefe dürfte sich einer lediglich buchstäblichen Auffassung nicht so leicht bequemen. Ist doch sogar von einer Seite, welche mit der Ausführlichkeit eines *Calov* und G. *Voëtius* der neutestamentlichen Dämonologie gerecht zu werden bemüht ist, die Bemerkung gemacht worden, daß der Eph. 2, 2 geschilderte Fürst der Finsterniß nicht als ein wirkliches *Geistwesen*, sondern als ein blos geistähnliches *Luftwesen* vom Apostel betrachtet wird, in welcher Beziehung derselbe auch mit dem „diesseitigen Weltwesen" und dem „gegenwärtigen Zeitgeiste" auf eine Linie gestellt wird *). Allerdings ist dieser satanische Welt- und Zeitgeist dem Apostel eine ganz andere Macht, als das individuelle Fleisch und Blut; und daher hat der Apostel guten Grund zu sagen, daß die Christen nicht mit Fleisch und Blut, sondern mit Geistmächten der Bosheit zu kämpfen hätten. Allein auch hierbei wird die concrete Bezeichnung „Fürsten der Finsterniß" durch die abstrakte „Mächte", „Gewalten", „Geisterschaften" gemildert, und wenn der *Himmel* diesen Kräften der Bosheit als Wohnort zugewiesen ist, so ist unter allen Umständen nicht einzusehen, wie diese Bestimmung *eigentlich* verstanden werden könnte. In den Himmel können die Mächte der Bosheit *nur* insofern *sinnbildlich* versetzt werden, als dadurch die, göttliche Ehre für sich in Anspruch nehmende, Hoffart derselben veranschaulicht werden soll **). Wie schwierig es übrigens ist, die *ver*-

---

*) Der ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος ist deutlich als Fürst einer Gewalt, die kein Wesen hat, die in *leerer Luft* besteht, geschildert, und es ist die *Scheinnatur* des Bösen dadurch treffend geschildert. Daraus, daß die Begriffe αἰῶν τοῦ κόσμου τούτου und πνεῦμα τὸ νῦν ἐνεργοῦν den Begriff ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος erklären, geht deutlich hervor, daß an eine *wahrhaft* persönliche Existenz des Teufels an dieser Stelle nicht zu denken ist. Vgl. auch *Hahn* (die Theologie des neuen Testamentes, I, 328): „Die ἐξουσία τοῦ ἀέρος wird eine luftige genannt, um dadurch anzudeuten, daß die einzelnen bösen Geister, welche diese ἐξουσία bilden, nicht rein geistige, sondern nur luftartige, d. h. *geistähnliche* Wesen seien."

**) Wenn *Hahn* (a. a. O., 343) annimmt, „daß der Satan mit seinen Engeln nach dem N. T. *jetzt ebenso im Himmel wohne als die guten Engel*": so ist das nur *ein* Beispiel, bis zu welchen *Widersinnigkeiten* die buchstäbliche Auffassung der neutestamentlichen Dämonologie führen kann. Ein Theologe, welcher der Meinung ist, daß *schlechthin böse Persönlichkeiten* an einem und demselben Orte

schiedenen neutestamentlichen Aufstellungen in Betreff des Teufels und seiner Engel mit einander zu vereinigen, für den Fall, daß sie als geschichtliche Aussagen über äußere Schicksale übernatürlicher böser Persönlichkeiten aufgefaßt werden wollen: das beweist am deutlichsten Jud. 6. Während nämlich nach anderen Stellen der Kampf mit dem Satan nicht nur nicht beendigt, sondern vielmehr erst recht bevorstehend ist, so ist nach jener Stelle an den gefallenen Engeln das göttliche Strafurtheil bereits vollzogen, wobei sich zugleich auch herausstellt, daß der Satan dem volksmäßigen Sagenkreise angehört*). Der anderwärts als ein brüllender Löwe umhergehende Teufel wird durch die Metapher unzweifelhaft symbolisirt**), und der „Drache", die „alte Schlange" der Apokalypse***) ist so deutlich als satanisches Thier vorgestellt, daß dort nicht etwa der Teufel als sogenannter Drache, sondern der Drache als sogenannter Teufel beschrieben wird †).

Will sich demgemäß aus den neutestamentlichen, auf den Teufel und sein Reich bezüglichen, Stellen ein Lehrbegriff von einem persönlichen schlechthin bösen Geistwesen und Geisterfürsten in keiner Weise herstellen lassen: so findet sich darüber hinaus noch viel weniger eine Spur von der Lehre, daß der erste Mensch von dem Teufel zum Sündenfalle verführt worden sei. Wenn Hengstenberg für seine Behauptung, daß der Tod durch Verführung des Satans in die Welt gekommen,

mit dem schlechthin heiligen Gott und seinen heiligen Organen zusammenwohnend, also in- und miteinander seiend, gedacht werden können, welcher zuerst die Dämonen nicht als geistige, sondern blos luftartige Wesen (329) in die Luft, und nachher als vollendete Geister (343) in den Himmel versetzt, ist doch kaum in der Lage, einen Mann wie Schleiermacher mit einem: „Wir müssen gestehen, nicht begreifen zu können" abzufertigen. — Neben Eph. 6, 12 verdient auch 2. Cor. 4, 4 die Bezeichnung des Satans als *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* verglichen zu werden.

*) Jud. 9, wo des legendenhaften Streites des Erzengels Michael mit dem Satan in Betreff des Leichnams Mose's Erwähnung gethan wird.

**) 1. Petr 5, 8.

***) Apok. 12, 8 f.

†) Apok. 12, 9: *Ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς.*

sich auf Röm. 5, 12 beruft*): so ist hiegegen einfach zu erwiedern, daß der Satan in jenem ganzen Abschnitte nirgends auch nur in leiser Andeutung vorkommt. Allein auch das Wort des Herrn Joh. 8, 44, daß der Teufel ein Mörder von Anfang an sei und in der Wahrheit nicht bestehe, enthält nichts weiter, als daß der erste Mord auf Anstiften des Teufels, in satanischer Gesinnung, erfolgt sei; denn daß diese Stelle eine Anspielung auf Kain's Brudermord enthalte, darüber läßt 1. Joh. 3, 12 doch kaum einen Zweifel übrig**). Nicht, daß der Teufel den sündlosen Menschen zum ersten Abfalle von Gott bewogen habe, sondern daß er, seitdem es thatsächliche Sünde gebe (*ἀπ' ἀρχῆς τοῦ ἁμαρτάνεσθαι*), mit dabei, die verführende Macht beim Sündigen sei: das ist der Gedanke des Herrn. Wenn aber die Sünde wirklich den persönlichen Teufel zum Ausgangspunkte hat:

---

*) Christologie, I, 9.

**) Das Argumentationsverfahren Hengstenberg's, vermittelst dessen er zu beweisen sucht, daß a. d. a. Stellen nicht Kains Brudermord, sondern der Sündenfall gemeint sei, ist allzu charakteristisch, als daß es ganz übergangen werden dürfte: a) Seine Behauptung, daß Joh. 8, 44 der Menschenmord Satans in die engste Verbindung mit der Lüge gesetzt werde, ist falsch, da die Worte *ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν* (er besteht nicht) auf die Gegenwart, nicht auf den „in der Urzeit" angestifteten Mord zurückgehen; b) „von einer Mitwirkung des Satans bei Kains That sei nicht ausdrücklich die Rede", als ob der Satan bei der Erzählung des Sündenfalls genannt wäre! Ein ächt hengstenbergischer Circelbeweis; c) „die Worte: ihr seid vom Vater dem Teufel weisen auf den Schlangensamen hin", als ob die Schlange der Teufel wäre, was ja eben zu beweisen ist. Dennoch soll die Beziehung auf Kains Brudermord ein wahres Moment enthalten. Allein hier liegt ein einfaches exegetisches entweder — oder vor. Der entscheidende Punkt liegt in der Thatsache, daß nachdem 1. Joh. 3, 8 der Apostel gesagt hatte: *ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει* . . . . . V. 12 nun die bestimmte Sünde, die *ἐκ τοῦ πονηροῦ* kam, der Brudermord des Kain, angeführt wird. Wenn V. 8 die Verführung beim Sündenfalle gemeint gewesen wäre, so hätte auch diese zur Begründung erwähnt werden müssen. Die Bemerkung, daß *ἀπ' ἀρχῆς* auf den ersten Anfang des Menschengeschlechtes zurückweise, ist hier um so weniger zutreffend, als der Sündenfall dieser Anfang nicht, und der Gebrauch von *ἀπ' ἀρχῆς* überhaupt ganz relativ ist. Joh. 1, 1 ist bekanntlich der Anfang alles Seins mit *ἐν ἀρχῇ* gemeint, 1. Joh. 3, 11 der Anfang der evangelischen Verkündigung (*ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς*). Vgl. 2, 24.

so ist es um so auffallender, daß gerade Johannes, welcher jenes Wort aufbehalten hat, ihn selten, und dagegen gleichbedeutend mit ihm so oft die Welt als die zur Sünde verführende Macht nennt. Wie die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels (1. Joh. 3, 10) einander gegenübergestellt werden, so werden (2, 16; 4, 6) die von dem Vater (Gott) und die von der Welt einander gegenübergestellt, und der Sieg des Glaubens über die Welt ist dem Apostel der vollendete Sieg des Heils überhaupt (5, 4). Wenn Johannes gleichwohl von einem persönlichen Bösen und von Kindern desselben redet: so hat er uns in der Art, wie er den Antichrist ebenfalls in den vielen Läugnern der Person Christi persönlich geoffenbart findet, den Schlüssel zum Verständnisse seiner Vorstellung vom Teufel selbst an die Hand gegeben. Wie ihm der Antichrist deßhalb als eine Person erscheint, weil derselbe in einer Anzahl von antichristlichen Persönlichkeiten zur Personerscheinung gelangt ist: so erscheint ihm auch der Teufel als Person, weil er in seinen Kindern, d. h. den zum potenzirten (teuflischen) Bösen fortgeschrittenen Menschen, persönliche Verwirklichung gefunden hat und immerfort findet*).

Ist es nun auch bei einer schließlichen Zusammenfassung des Ergebnisses der Schriftaussagen über den Teufel und sein Reich etwas bedenklich, mit Lücke zu sagen, das Böse sei nach der Schrift als ein „kosmisches Princip" zu verstehen, weil dasselbe in der Schrift nirgends als wahrhaftige Realität, als grundhabende Wesenheit erscheint: so ist dagegen um so wahrer, daß das Böse wie das Gute nur in der Form der Persönlichkeit, d. h. auf

*) Vgl. 1. Joh. 3, 8 f. und 5, 18 f. mit 1. Joh. 2, 18 f. Schon Bengel hat das Richtige (Gnomon, 997): Quemadmodumque Christus interdum pro Christianismo, sic antichristus pro antichristianismo, sive doctrina et multitudine hominum Christo contraria, dicitur. Lücke (Comment. über die Briefe d. Joh., 3. A., 285): „Die Johanneische Fassung des Begriffes ist von der Art, daß es bei ihr leichter wird, als bei der Paulinischen, den Begriff durch Ablösung der Form einer bestimmten äußeren historischen Person .... auf seinen wahren allgemeinen Inhalt zurückzuführen und ihn so sich denkbar zu machen." Und so kommt denn bei Johannes auch diabolus pro diabolismo vor.

dem ethischen Lebensgebiete, zur Erscheinung kommen kann, und daß ein schlechthin Böses diesem nicht angehört. Wer in den besprochenen Schriftstellen das Ineinanderspielen von Volksvorstellung und Lehrdarstellung, von Symbol und Begriff, von parabolischem und didaktischem Sprachgebrauche nicht beachtet; wer Vorstellung, Symbol, Gleichniß ohne Weiteres zum Begriffe stempelt und dem dogmatischen Lehrbegriffe eingliedert; wer die verschiedenen Auffassungen der biblischen Schriftsteller in Betreff dieses Gegenstandes als unfehlbare, göttlich dokumentirte, Offenbarungsmittheilungen betrachtet und verwerthet: mit dem ist freilich weiter nicht zu streiten, sondern es ist der Zukunft anheimzugeben, ob auf diesem Gebiete eine gewissenhafte Prüfung auch noch ferner gestattet, oder ob durch unwissenschaftliche Machtsprüche die Forschung niedergeschlagen werden soll*).

Das Wesen des Satanischen und Dämonischen.

§. 33. Die neuere Theologie, so weit sie das Bedürfniß in sich fühlte, die Anforderungen der Wissenschaft der kirchlichen Ueberlieferung gegenüber zur Geltung zu bringen, hat die Schwierig-

---

*) Vgl Lücke (Deutsche Zeitschrift, 64 f.): „Nichts steht mir fester als dieses, daß diese Lehre in der Schrift noch zwischen Begriff und Bild oder Symbol schwebt, oder, was dasselbe ist, aus einer gewissen geistigen Keuschheit oder edlen Vorsichtigkeit zu keiner festen lehrbegrifflichen Bestimmtheit gekommen ist". Frommann (der johann. Lehrbegriff, 338): „Zu der Vorstellung einer persönlichen Existenz und einer Erscheinung des Teufels zur Verführung des Menschen berechtigen die johanneischen Aussprüche fast noch weniger, als die anderweitigen neutestamentlichen Aeußerungen über den Satan". Neander (Leben Jesu, 286 f.) setzt sich einigermaßen in Widerspruch mit sich selbst, wenn er einerseits erklärt: er würde gerne annehmen, daß Christus „nur als eine bildliche Hülle die aus dem Kreise der volksmäßigen Vorstellungen entlehnte Lehre vom Satan gebraucht habe, wenn sich in seinen Worten selbst Andeutungen darüber nachweisen ließen, daß er die darin liegende Vorstellung ... keineswegs bestätigen gewollt", und andererseits bemerkt (288): „daraus, daß er die gewöhnliche Ansicht von den Dämonischen stehen läßt, kann noch nicht geschlossen werden, daß er selbst diesen Gesichtspunkt getheilt und genehmigt habe". Gerade so sagen wir: daraus, daß er die gewöhnliche Ansicht vom Satan stehen läßt, kann auf eine Bestätigung derselben in der herkömmlichen volksthümlichen Vorstellungsweise keineswegs geschlossen werden. Vgl. noch Kern (Tüb. Zeitschrift 1833, 2, 44 f.), welcher an jener Stelle wenigstens schlechterdings darauf verzichtet, das Böse aus der Ursächlichkeit des Satans zu erklären.

keiten, welche mit der herkömmlichen Lehrweise gerade in diesem Lehrpunkte verknüpft sind, sich nicht zu verbergen vermocht. In der wenigstens stillschweigenden Voraussetzung, daß die Frage nach der persönlichen Existenz des Satans keine Frage des Gewissens, sondern des Wissens sei, hat sie insbesondere der Thatsache sich nicht verschließen können, daß der Begriff eines schlechthin bösen persönlichen Geistwesens wissenschaftlich nicht vollziehbar ist. In dieser Beziehung bemerkt Nitzsch treffend, „daß wir das absolut böse Wesen immer nur unter der Bedingung denken können, daß wir entweder an der absoluten Bosheit oder an der wahren Existenz etwas fehlen lassen" *). Mit einem solchen Zugeständnisse aber ist auch die Lehre vom Teufel und seinem Reiche in ihrer hergebrachten Form wissenschaftlich aufgegeben; denn, wenn der Teufel nicht schlechthin böse ist, so ist er auch nicht der schlechthinige Widersacher Gottes und seines Reiches, so sind auch noch theilweise gute und sittliche Regungen in seinem Geistleben denkbar, so wäre es auch unbillig, seine Bekehrungsfähigkeit schlechterdings zu läugnen. Dann ist aber auch kein Grund mehr vorhanden, ihn allein von den Wirkungen der Erlösung schlechthin auszuschließen, dann kann er nicht lediglich ein Gegenstand des göttlichen Gerichtes und des menschlichen Abscheus, sondern er muß zugleich auch möglicherweise ein solcher des göttlichen Erbarmens und des menschlichen Mitgefühls sein **).

---

*) System der chr. Lehre §. 116, Anm. 2. Tholuck (die Lehre von der Sünde, 7. A., 23): „Unmöglich ist, daß der Geist, der Gottes Ebenbild ist, ganz böse werde; denn wäre ihm Alles genommen, was er aus Gott hat, so wäre er selber nicht mehr."— Thomas von Aquino (Summa, I, qu. 49, art. 3): Summum malum esse non potest, quia . . . . etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere. Et sic semper remanente bono non potest esse aliquid integre et perfecte malum . . . quia destructo omni bono subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum.

**) Wie sich dasselbe in burlesker Weise in dem Schiller'schen Liede „an die Freude", in der Form, in welcher es zuerst in der „Thalia" erschien, durch die Schlußstrophen aussprach:

„Allen Sündern soll vergeben,
Und die Hölle nicht mehr sein".

Auch der Satan, wie ihn J. P. Lange sich vorstellt (Pos. Dogm., 561), erregt mehr Mitleid als Abscheu: „Nach der dogmatischen Bestimmung

Eben von hier aus erhellt nun aber, wie bedenklich es ist, auf die Realität der persönlichen Existenz des Teufels ein allzugroßes Gewicht zu legen. Zwischen einem Teufel, welcher als Ausgeburt vollendeter Bosheit ein undenkbarer, und einem Teufel, welcher als Jammerbild sittlicher Selbstqual ein mitleiderregender Gegenstand wird, bleibt dann nur noch die Wahl übrig. Die Bemerkung von Julius Müller daß „den religiösen Vorstellungen von Engeln und Teufeln doch wohl etwas Weiteres zu Grunde liegen müsse, als etwa nur das in unserer Phantasie sich abspiegelnde abstrakte Ur- und Zerrbild unseres eigenen sittlichen Zustandes" *), ist unstreitig vollkommen zutreffend. Eben so wenig ist zu bezweifeln, daß, wenn die Vorstellung vom Teufel und seinem Reiche der Erkenntniß des Heils an sich hinderlich gewesen wäre, der Herr und seine Apostel dieselbe eben so entschieden hätten bekämpfen müssen, als die Lehre von der Gesetzesgerechtigkeit. Das Gewissen ist, wie wir gesehen haben, zwar sich keiner überirdischen persönlichen uranfänglichen Ursächlichkeit der Sünde bewußt; aber es ist dessen sich mit voller Klarheit bewußt, daß die Sünde nicht nur am Subjekte, sondern auch außerhalb desselben, daß sie in der Welt ist, und daß das Zusammenwirken vieler sündlicher Persönlichkeiten zu einem und demselben bösen Zwecke innerhalb der Welt die grauenerregendsten Erscheinungen und die entsetzlichsten Wirkungen des Bösen zur Folge hat. Das Böse, obwohl es als solches immer am Subjekte ist, hat doch zu gleicher Zeit in der Welt auch eine objektive Macht gewonnen. In die Grenzen der vereinzelten Subjektivität eingeschlossen ist es noch das gebundene, schwache, welches sich noch nicht zu seiner vollen Bethätigung herauszusetzen vermag. Darum ist das Böse, in der bloßen Innerlichkeit subjektiver

---

seines Wesens kann er nur gedacht werden als eine beschränkte, gefallene, tief in die Bosheit versunkene, in ihrer Substanz aber der Schöpfung wie der Vorsehung Gottes anheimfallende, mithin keineswegs absolut böse, sondern im Bösen auch immer noch mit sich selber, mit ihrem eigenen besseren Lebensgrunde zerfallene Kreatur". Scurril und lächerlich sentimental ist es, wenn Proudhon den Satan „den Verworfenen der Priester", aber „Geliebten seines Herzens" nennt, und absurd, wenn Victor Hugo in einem Gedichte Christum in die Hölle herabsteigen läßt, um den „Bruder (!!) Belial" loszulassen. (Vgl. Allgem. Zeitung, Beilage Nr. 167, 1858.)

*) Die chr. Lehre von der Sünde II, 599.

Gedanken und Begehrungen, lediglich in der Vorstellung und im Vorsatze, noch anscheinend völlig wirkungslos und auch keiner äußern Ahndung ausgesetzt. Erst wenn dasselbe seine Wirkungen auf Andere überträgt und die Gemeinschaft in Besitz nimmt, erst wenn es eine das Gesammtleben bestimmende Potenz wird, übt es eine furchtbar zerstörende Gewalt aus, wird es dämonisch und satanisch.

Es ist ein Fehler beinahe aller neueren Lehrausführungen über das Wesen des Satans, daß sie sein Reich als ein wesentlich „jenseitiges" auffassen, und seinen Ursprung in den Regionen einer „überirdischen Geisterwelt" aufsuchen *). Die Frage nach dem Vorhandensein außerirdischer Geister, und die Frage nach dem Dasein des Satans und seines Reiches, sind nicht mit einander zu verwechseln. Ob es außer dem Menschen innerhalb der Schöpfung noch andere persönliche Geistwesen gebe: das ist ein Problem, dessen Lösung, wie wir schon früher angedeutet, nicht der Dogmatik, sondern der Erfahrung, im weitesten Sinne des Wortes der Kosmographie, angehört. Auch für den Fall, daß sich erfahrungsgemäß Selbstmanifestationen solcher Geistwesen auf Erden nicht nachweisen ließen, ist die Wahrscheinlichkeit doch sehr groß, daß die göttliche Schöpferkraft ihren unendlichen Reichthum nicht blos in den Menschen, sondern auch noch in anderen höher organisirten Geistwesen niedergelegt haben wird. In diesem Sinne entspricht die Annahme der realen Existenz eines außerirdischen Geister- oder Engel-Reiches auch einem Bedürfnisse des vernünftigen Denkens. Allein der Satan und sein Reich gehören nach der Schrift gar nicht den außerirdischen Schöpfungskreisen an. Auch solche Ausleger, welche in der Schrift eine wirkliche Lehre vom Teufel und seinem Reiche vorzufinden glauben, geben doch zu, daß kein jenseitiger Sündenfall der Geisterwelt in ihr gelehrt werde **), wie ja auch der 2 Pet. 2, 4 u. Jud. 6 erwähnte Sünden-

*) So auch Lange, pos. Dogmatik, 562.

**) Kurtz hat Recht, wenn er (Gesch. des A. B. I, 79) zu 1. Mos. 6, 2 erklärt, daß dogmatische Gründe die Exegese seit Chrysostomus und Augustinus an der einfachen und natürlichen Auffassung verhindert hätten. Aber wie will er gerade sich über dogmatische Knechtung der Exegese beklagen, der so tief in dogmatischen Vorurtheilen steckt, daß er meint, die Verträglichkeit des Ausspruches Jesu Matth. 22, 30 mit jener

sich doch zu sehr hat imponiren lassen, hat sich die richtige Einsicht in das satanische und dämonische Wesen von vorn herein dadurch fall der Engel kein außerirdischer, sondern ein so durchaus irdischer Vorgang ist, daß er auf Seite der gefallenen Engel menschliches Geschlechtsvermögen voraussetzt *). Ueberall in der Schrift sind der Satan und seine Engel als der irdischen Schöpfungsregion angehörig und innerhalb dieser erscheinend und wirkend gedacht, aus welchem Grunde der Satan auch ausdrücklich der „Gott dieser Zeit" und „der Fürst dieser Welt", heißt **). Der Teufel ist schlechthin diesseitig und darum auch ein Gegenstand der diesseitigen Erfahrung. Was wir in ihm und seinem Reiche erfahren, das kann daher nichts Anderes als das Wesen dieser Welt und der Geist dieser Zeit sein, und zwar in ihrer Emanzipation von der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott und der uranfänglichen Vollkommenheit der Welt und in ihrer bewußten, systematischen, widergöttlichen und weltförmigen Selbstbestimmung.

Wir werden daher das Sein der bösen Geister weder als ein solches bezeichnen, „vermöge dessen sie nicht eingeschränkt sind in diese oder jene Oertlichkeit der irdischen Welt, sondern dieselbe überwalten (!), wie der Himmel die Erde umspannt" ***), noch auch als ein solches, wodurch das Böse als „kosmisches Prinzip" anerkannt und lediglich in die Naturwelt verlegt wird †). Gerade Martensen, von dessen Satanologie, obwohl sie unter den neuern Versuchen, dieselbe der Wissenschaft gerechter werden zu lassen, die erste Stelle einnimmt ††), Lücke

Stelle nachweisen zu müssen und zu können? Wenn Twesten (Vorl. über die Dogm. II, 1, 332) zum Belege dafür, daß die in 1. Mos. 6, 2 enthaltene Vorstellung „nicht so abenteuerlich" sei, ganz zweckmäßig an Th. Moores Gedicht „die Liebe der Engel" erinnert, so gehört die Geschlechtsliebe der Engel allerdings in die Poesie, aber nicht in die Dogmatik.

*) Jud. 7: ὡς Σόδομα καὶ Γόμοῤῥα . . . τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασαι, wo τούτοις nach den besten Auslegern (Schneckenburger, de Wette, Huther u. s. w.) nur auf die V. 6 genannten Engel bezogen werden kann.

**) ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2. Cor. 4, 4; ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Joh. 12, 31.

***) Hofmann, Schriftbeweis I, 455.

†) Lücke, deutsche Zeitschrift, a. a. O., 64.

††) Die chr. Dogmatik, §. 99 — §. 107.

erschwert, daß er dasselbe ohne Weiteres als ein „Uebermenschliches" denkt. So richtig er bemerkt, daß die Welt nicht an und für sich das Böse sei, da es ja überhaupt ein Böses „an und für sich" gar nicht geben kann, indem das Böse immer nur am Guten ist, so sehr ist er im Unrechte, wenn er das Dämonische als die rein übersinnliche, rein spirituelle Macht des Bösen bezeichnet, so daß demzufolge die Geistessünden als solche einen satanischen, die Sinnlichkeitssünden als solche einen blos menschlichen Ursprung hätten. Ist schon an und für sich eine so durchgreifende Unterscheidung zwischen rein spirituellen und rein sensuellen Sünden nicht zulässig, da bei jeder Sünde, wenn auch bei jeder wieder auf andere Weise, der Geist, d. h. Vernunft und Wille, und eben so bei jeder, wenn auch noch so ungleichartig, der sinnliche Organismus, d. h. Gefühls- und Begehrungsvermögen, mitwirkt: so vermag auch außerdem die Satanologie und Dämonologie Martensen's einen an Manichäismus anstreifenden dualistischen Charakter nicht zu verläugnen. Martensen denkt den Satan, wenigstens in seiner Entstehung, nicht als ein einzelnes Geschöpf, sondern als ein universelles Princip, als den contradiktorischen Gegensatz zu Gott, und der Teufel muß daher, wenn die widergöttliche Antithese einen vollen Sinn haben soll, auch eine „gewisse Allgegenwart" besitzen. Auf die Frage, wie ein solches universelles dem guten contradiktorisch entgegengesetztes böses Princip in die ursprünglich vollkommene Schöpfung Gottes eingedrungen sei, hat Martensen freilich nicht einmal den Versuch einer Antwort in Bereitschaft, ja seine Auffassung steht in dieser Beziehung sogar hinter der herkömmlichen zurück. Wenn nach dieser das Böse in dem Falle eines guten Engelfürsten seinen Ursprung genommen hat, so hat diese Vorstellung, wie wenig sie auch die Möglichkeit jenes Falles denkbar zu machen vermag, doch darin Recht, daß sie die Entstehung des Bösen auf dem ethischen Gebiete, in einer widergöttlichen persönlichen Selbstbestimmung, aufsucht. Die Vorstellung von Martensen dagegen verlegt den Ursprung des Bösen in die unpersönliche Schöpfung, und unter diesen Umständen bleibt dann keine andere Wahl, als das Böse entweder pantheistisch aus der göttlichen Ursächlichkeit, oder manichäisch aus einem außergöttlichen Urprinzipe zu erklären! *)

*) Folgerichtig erblickt Martensen auch in der Schlange des Paradieses die verblümte Bezeichnung des kosmischen Princips, welches dem

Ist aber demzufolge das Böse als solches eigentlich Substanz, nicht Subjekt: dann bleibt es auch sehr problematisch, ob es überhaupt zu der individuellen Bestimmtheit eines satanischen Personlebens zu gelangen vermag? Das „kosmische Princip" bleibt an und für sich Substanz; als Person hat es bereits aufgehört, es selbst zu sein; es ist ein Anderes geworden, das entweder nicht mehr grundböse, oder noch nicht wahrhaft Person sein kann. Daher ist auch der Teufel Martensen's, in entschiedener Abweichung von dem Teufel der Kirchenlehre, eine so zu sagen undefinirbare Größe, ein Wesen, das ist und doch auch wieder nicht ist, das zwischen Dasein und Nichtsein, Persönlichkeit und Personification, Wirklichkeit und Möglichkeit, „ist" und „bedeutet", nebelartig hin und her schwankt, das sich erst ein Dasein zu geben oder zu erschleichen, das zu werden bemüht ist, was es in Wirklichkeit doch niemals sein kann*).

Allerdings durfte Martensen, wollte er in diesem Punkte mit der Kirchenlehre nicht völlig brechen, bei diesem Ergebnisse auch nicht stehen bleiben. Wenn er daher, obwohl es ihm feststeht, daß in der Schrift nicht allenthalben nothwendig unter Engeln persönliche Geister zu denken sind, jenes kosmische Princip dennoch in einer überirdischen grundbösen Centralpersönlichkeit „geoffenbart" (!) werden läßt, und nicht nur diese, sondern auch die übrigen bösen übermenschlichen Persönlichkeiten oder Dämonen als überall wahrhaft allgegenwärtig, da sie im Universum sein können, wo sie wollen, bezeichnet**), so nimmt freilich der speculative Anlauf, von welchem er ursprünglich in seiner Satanologie anhob, einen im Ganzen kläglichen Ausgang. Wie viel consequenter lehrt doch die herkömmliche Kirchenlehre, wenn ihr das Böse von Anfang bis zu Ende Subjekt bleibt. In welchen bedenklichen Widerspruch setzt sich Martensen mit sich selbst, wenn er das Böse an sich als ein Unpersönliches faßt und doch wieder in der Form einer grund-

---

Menschen versuchend entgegentritt (a. a. O., §. 103, Anm.). Ein böses kosmisches Princip, das keine Persönlichkeit ist, sich also nicht selbst bestimmt, sondern bestimmt wird, ist außerhalb des manichäischen Gedankenkreises undenkbar.

*) A. a. O., §. 103: „Die Vorstellung vom Teufel, als Gott der Zeit, führt uns auf die Vorstellung einer unablässig werdenden Persönlichkeit hin".

**) A. a. O., §. 106.

bösen überirdischen Centralpersönlichkeit zur Erscheinung kommen läßt! Weßhalb bedarf es zur „Offenbarung" des Bösen überhaupt einer außerirdischen dasselbe offenbarenden Persönlichkeit? Ist es einerseits richtig, daß der Kampf mit dem Bösen als ein Kampf mit einem persönlichen Selbstbewußtsein ein rechter Geisterkampf ist: so leuchtet andererseits ein, daß dieser Kampf, gegen Menschen geführt, ebenfalls ein Kampf gegen persönliche Geister ist; es bleibt mithin unbewiesen, weßhalb er nothwendig ein solcher gegen übermenschliche Geister sein solle *).

Neuerlich ist geradezu die Behauptung ausgesprochen worden, daß die „sittliche Erschlaffung unserer Zeit" eine Folge des Unglaubens an die Existenz des persönlichen Teufels sei, und daß die „Offenbarung" des Teufels die große Bedeutung habe, den finstern Hintergrund für die Lichtoffenbarung Gottes zu bilden. Abgesehen davon, daß die wissenschaftliche Forschung als solche nicht zu fragen hat, wozu ihre Ergebnisse nützlich sein können: so möchten wir auch noch bezweifeln, daß die Vorstellung von der überirdischen persönlichen Existenz des Satans und der Dämonen der sittlichen Erschlaffung irgendwie zu wehren im Stande sei. Wo mit dieser Vorstellung voller Ernst gemacht wird: da kann höchstens, in Folge des natürlichen Schauers vor einer schlechthin bösen überirdischen Geisterwelt, jenes Phänomen eintreten, welches die Periode der Hexenprocesse mit Blut und Feuer in unauslöschlichen Zügen auf die Gedächtnißtafel der Geschichte eingegraben hat. Die kirchlich überlieferte Satanologie und Dämonologie kann jedenfalls nur unter der Bedingung dogmatische Bedeutung für sich in Anspruch nehmen, daß eine persönliche Gemeinschaft, ein individueller Verkehr zwischen den Dämonen und den Menschen, möglich ist. Allein in diesem Falle entsteht vor Allem die Frage nach der Denkbarkeit eines solchen Verkehrs? Wie

*) Martensen scheint an dieser Stelle die Gottesfurcht geradezu mit der Furcht vor dem Teufel zu verwechseln: „Das Bewußtsein von dem dämonischen Reiche und dem Fürsten desselben ist der dunkle, nächtliche Hintergrund für das christliche Bewußtsein und die Furcht vor dem Teufel und das tiefe Grauen vor der dämonischen Gemeinschaft der dunkle Grund für die christliche Gottesfurcht". Er scheint zu vergessen, daß die Gottesfurcht ihre Quelle in dem alttestamentlichen Gesetzesbewußtsein, in der Ehrfurcht vor der göttlichen Heiligkeit hat.

sichtbare Dinge, wie auch leibhafte Menschen auf uns einwirken, das wissen wir aus Erfahrung. Woher wissen wir dagegen aus der Erfahrung, daß und wie der Satan und seine Engel auf uns einzuwirken vermögen? *) Aus der Erfahrung wissen wir, daß, außer der Einwirkung Gottes als des absoluten Geistes, die im Gewissen ursprünglich und unmittelbar auf unser Geistleben stattfindet, weil das Absolute in dem Gewissen als solches unserem Geiste schlechthin gegenwärtig ist, jede andere geschöpfliche Einwirkung organisch vermittelt ist, daß es keine rein geistige Wirkungsarten geschöpflicher Wesen auf uns giebt. Auch die geistigsten Elemente des menschlichen Personlebens, Gedanke und Wille eines Andern, werden durch das Organ des Wortes unter Mitwirkung der Sinnenthätigkeit unserem Ich vermittelt. Daß überirdische creatürliche Geistwesen in einen rein geistigen Contakt mit uns treten können, ist an und für sich unmöglich, d. h. möglich wäre dies nur unter der Bedingung, daß jene creatürlichen und endlichen Wesen unendliche wären und göttliche Eigenschaften, wie Allgegenwart, Allwissenheit u. s. w. besäßen, was eben nicht möglich ist. Je mehr der Satan und die Dämonen ihrer geschöpflichen Begrenzung entkleidet werden: desto mehr verwickelt sich auch die Satanologie und Dämonologie in unlösbare metaphysische und ethische Schwierigkeiten. Nehmen wir als möglich an, daß der Satan jeden Augenblick eine unmittelbare Einwirkung auf alle Menschen auszuüben vermöge, so müssen wir uns denselben, da diese Einwirkung auf viele, an den entlegensten Oertlichkeiten befindliche, Menschen gleichzeitig stattfinden kann, zu dem Zwecke allgegenwärtig, allwissend, d. h. göttlich denken; und er hört auf, ein bloßes Geschöpf zu sein. Nehmen wir an, daß er eine der göttlichen wenigstens ähnliche Macht besitze, so hat der Mensch in ihm ein Uebergewicht des Bösen sich gegenüber, womit sein persönliches Vermögen keinen Vergleich mehr aushält.

Der Kampf zwischen zwei metaphysisch durchaus ungleichen Wesen hat aber keine ethische Bedeutung mehr. Giebt es wirklich einen Verkehr zwischen den Dämonen und den Menschen, so muß die-

---

*) Martensen, a. a. O., §. 106, erklärt ohne Weiteres, „daß wir die reale Möglichkeit dieses bösen Geschöpfes, die Macht und Einwirkung desselben auf die Menschenwelt, nicht einzusehen vermögen“.

ser organisch vermittelt, so müssen die Dämonen selbst organische Geschöpfe sein. In diesem Fall muß ihre Einwirkung auf die Menschen auch nothwendig durch die sinnliche Erscheinung geschehen, und es muß der Satan mit seinen Engeln die Eigenschaft besitzen, gleichzeitig in den verschiedensten Organismen sich zu manifestiren. Wenn es wirklich persönlich existirende Teufel giebt, so müssen dieselben auch wirklich persönlich erscheinen. Darum nahm auch die ehrlich gemeinte Satanologie der orthodoxen Jahrhunderte die Realität von Teufelserscheinungen unbedingt und ohne alle Bedenken an*). Luther z. B. weiß gar wohl, wie es zugeht, daß man Morgens die Leute todt im Bett findet. Der Satan kann den Leib erwürgen**), und wie dieser ächte, d. h. zur gewaltthätigen Einwirkung auf den Menschen mit den ausreichendsten Organen wohlausgerüstete, Teufel physisch auf den Menschen wirkt und auch sonst noch Gewitter macht und Pestilenzen hervorruft, so kann derselbe nach Luther's Meinung auch auf physikalischem Wege, durch eine zweckmäßige Medicin, ein feines Saitenspiel, einen guten Trunk, heitere Scherzreden, aus dem Felde geschlagen werden***). Wird einmal ein solcher realer, d. h. organisch ver=

---

*) Calov (systema IV, 331): Non videtur quicquam obstare, quominus Daemon intellectui species quasdam proponere ac imprimere possit . . . Unde Enthusiasmi fanaticorum, nisi a Diabolo species mentibus eorum imprimente? . . . Quo pertinent apparitiones Daemonum, vel spectra, siquidem spectra nihil aliud sint, quam apparitiones Diaboli externae, homines aut res alias propter homines infestantes, quae variis formis fiunt: quadrupedum, avium, serpentum, hominum etc., aut monstrosis etiam, unde nomina: Striges, Lamiae, Lares, Satyri, Pygmei, seu Virunculi, Koboldi etc.

**) Vgl. mein Wesen des Prot. II, 137 ff.

***) Luther an Wenc. Link (Briefe bei de Wette, III, 348): De phreneticis sic sentio, omnes moriones et quicunque usu rationis privantur, a daemonibus vexari vel occupari . . . . quod variis modis Satan homines sic tentat alios gravius, alios levius, alios brevius, alios longius. Nam quod medici multa ejusmodi tribuunt naturalibus causis et remediis aliquando mitigant fit, quod ignorant, quanta sit potentia et vis daemonum . . . etiamsi plurima talia herbis et aliis remediis naturalibus curari possunt . . . . Ebenderselbe an den herzogl. bayerischen Hofmusikus L. Senfel (a. a.

mittelter, Verkehr zwischen Dämonen und Menschen als möglich betrachtet, dann ist es auch folgerichtig, wenn diejenigen Menschen, welche sich in denselben einlassen und unter Umständen sogar verbrecherische Pakte mit dem Teufel abschließen, von Kirche und Staat als Verbrecher, und zwar mit der härtesten Strafe, bestraft werden. Die „Hexenepidemie, von welcher — nach den Worten eines trefflichen Kirchenhistorikers — Deutschland vom Ende des fünfzehnten Jahrhunderts an ergriffen worden zu sein scheint"*), hat ihre Entstehung in keinem blos zufälligen Contagium genommen. Sie ist das Produkt eines durch und durch ehrlichen Glaubens an die Existenz des persönlichen Satans und persönlicher Dämonen als außerirdischer großmächtiger Geistwesen und an ihre reale Einwirkung auf die Menschen. In der verwilderten Phantasie einer Zeit, welcher die ethische Würdigung der Sünde beinahe gänzlich abhanden gekommen und nur ein magischer Schauer vor der durch sie bedingten furchtbaren Schuld und Strafe zurückgeblieben war, verwandelten sich die verbrecherischen Gedanken vieler Menschen in satanische und dämonische Visionen, und leider waren nicht protestantische Juristen und evangelische Theologen, sondern ein Arzt und ein Jesuit die Ersten, welche den, die gebildetsten Völker der damaligen Welt umspannenden, gräßlichen Bann brechen halfen **).

O., IV, 180): Nec pudet asserere, post theologiam esse nullam artem, quae musicae possit aequari, cum . . . . id praestet, quod alioqui sola theologia praestat . . . . quod Diabolus, curarum tristium et turbarum inquietarum autor, ad vocem musicae paene similiter fugiat, sicut fugit ad verbum theologiae. Ebenderselbe an Hieronymus Weller (a. a. O., 188): Quoties istis cogitationibus te vexaverit Diabolus, illico quaere confabulationem hominum, aut largius bibe, aut jocare, nugare, aut aliquid hilarius facito. Est nonnunquam largius bibendum, ludendum, nugandum, atque adeo peccatum aliquod faciendum in odium et contemtum Diaboli . . . . Proinde si quando dixerit Diabolus: noli bibere, tu sic fac illi respondeas: atqui ob eam causam maxime bibam, quod tu prohibes, atque adeo largius in nomine Jesu Christi bibam!

*) Henke in Herzog's Realencyclopädie VI, 73.

**) Die Ehrenmänner, die in Deutschland den Hexenglauben zuerst bekämpften, sind der Leibarzt des Herzogs Wilhelm von Cleve, Joh. Weier, in seiner Schrift de praestigiis daemonum (1563) und Friedrich von

Will die Dogmatik in unserer Zeit mit dem Glauben an die Existenz des persönlichen Teufels und der Dämonen wieder vollen Ernst machen: dann bleibt ihr auch nichts Anderes übrig, als auf's Neue Diejenigen wie scheußliche Verbrecher zu behandeln, die mit dem Fürsten der Finsterniß Bündnisse abgeschlossen zu haben meinen; dieselben können ihr nicht mehr als bemitleidenswerthe Kranke, sie müssen ihr als ruchlose Sünder erscheinen; mit der Rückkehr zur alten Theorie muß auch die Rückkehr zur alten Praxis consequenterweise Hand in Hand gehen *).

Wie sollen wir uns nun aber die in Luther und zum Theil auch in der auf ihn folgenden Zeit so stark hervortretende Neigung, alle möglichen sündlichen Reizungen und Zustände aus satanischer und dämonischer Einwirkung herzuleiten **), erklären? Auch in dem Irrthum verbirgt sich immer noch der Instinkt der Wahrheit, die Wahrnehmung, daß zwischen der subjektiven und der satanischen und dämonischen Sünde ein wesentlicher Unterschied obwaltet. Die richtige, zumal auch schriftgemäße, Anschauung ist, daß das Böse als Manifestation einer Gesammtheit oder als Collektiv-Böses den Charakter des Satanischen und Dämonischen an sich nimmt. Es wird in diesem Falle zu einer Macht, welche die sittlichen Kräfte des Einzelnen schlechterdings übersteigt, welche dann nicht selten das Individuum mit unwiderstehlicher Gewalt wie in einem Zauber verstrickt und einem Spielball gleich mit sich fortreißt. Diese Collektivmacht des Bösen bedroht nicht mehr blos einzelne Subjekte, sondern die ganze

---

Spee in seiner cautio criminalis seu de processibus contra sagas (1631).

*) Dann müßte es freilich erst in Deutschland wieder so werden, wie es nach Henke's trefflicher Schilderung zur Zeit der Blüthe der Hexenprozesse gewesen ist (a. a. O.): „Seit dem Verfall philosophischer und humanistischer Bildung . . . die vermehrte Leichtgläubigkeit und Vorliebe für recht roh und phantastisch ausgeschmückte Doktrinen, daneben die Scheu durch wenig glauben für ungläubig zu gelten, die Ueberschätzung bloß der Subordination gegen hyperpositive Tradition, und die Verachtung des eigenen Wahrheits- und Rechtsgefühls als eines rohen Naturalismus und einer hochmüthig sich auflehnenden Menschenweisheit."

**) S. den Nachweis in meinem Wesen des Prot. II, §. 12.

Gemeinschaft mit Auflösung und Zerrüttung, Verwirrung und Verderben. Allerdings sind die Einwirkungen dieser satanischen und dämonischen Zeitmächte, des Geistes dieser Welt und seiner Diener, immer ethische; das einzelne Subjekt kann vermöge der Gewissensaktion, und zwar um so kräftiger, je mehr das Gewissen durch göttliche Geistesmittheilung potenzirt ist, gegen dieselben reagiren, und dies insbesondere in Gemeinschaft mit der Collektivmacht des Guten*). Wenn daher der religiöse Volksgeist schon zur Zeit des fortschreitenden sittlichen Zerfalls in Israel nach dem Exile die satanischen und dämonischen Mächte personificirt hat: so hat er in einem richtigeren Instinkte gehandelt als Martensen, wenn er diese Mächte ihrer Entstehung nach universalisirt und substantialisirt, und aus der Region des unpersönlichen Kosmos entspringen läßt. Das Böse ist immer persönlich; es gibt kein Böses außerhalb der Selbstmanifestation des Personlebens. Aber das Satanischböse ist nicht mehr subjektiv-, sondern collektiv-persönlich. Der Satan ist eine Person, juristisch betrachtet: eine sogenannte moralische, eine Collektiv-Person des Bösen, und eben daher schreibt sich seine wenigstens relativ außerordentliche überindividuelle Macht. Aber zur vollen und fertigen Einzelpersönlichkeit hat er es bis jetzt nicht gebracht. Als Collektiv-Person ist er eine übermenschliche, jedoch nicht überirdische Persönlichkeit, die, wie das Böse überhaupt, stets werden will, aber doch niemals wahrhaft ist. Er ist, nach der treffenden Schilderung des Apostels Paulus, eine „Macht des Geistes dieser Zeit", die sich mit dem

*) Wenn Ebrard (a. a. O., 255) die Einwirkungen der Dämonen als Einwirkungen und Einströmungen der dämonischen Leiblichkeit auf das menschliche Nervenleben, oder als Nervenreizungen faßt: so hebt er den Begriff der dämonischen und satanischen Sünde damit geradezu auf; denn gegen übermenschliche Nervenreize gibt es noch weniger ethische Gegenmittel als gegen menschliche, zumal sie von „unsichtbaren" Organismen auf unsere sichtbaren ausgehen. Es ist dies ein neuer Beweis, wie wenig die althergebrachte Satanologie sich mit einer gediegeneren ethischen Auffassung des Bösen verträgt, um so weniger, je mehr sie ihre Blößen mit dem Feigenblatte moderner Naturphilosophie zu bedecken sucht. Die alten Dogmatiker wollten den Teufel doch wenigstens noch mit Gottes Wort ausgetrieben wissen; unser moderner Orthodoxismus ruft dafür Magnetiseurs zu Hülfe.

Wechsel der Zeit in immer neuen Wandelungen chamäleonartig darstellt; er ist nicht wirklich ein Geist, da er nicht getragen ist von dem Leben des absoluten Geistes, aber er ist ein titanenartig sich aufblähender Affe des Geistes, nach der treffenden Bezeichnung des Apostels immer nur ein Geist — der Luft. Und so bewährt sich demgemäß der Schlußsatz unseres Lehrstücks. Nicht am Anfangspunkte ihrer Entstehung, sondern erst am Endpunkte ihrer Entwicklung wird die Sünde dämonisch und satanisch. Im Subjekte hat sie individuell ihren Anfang genommen, zum collektiven Bösen hat sie erst später sich entwickelt, und sie wird damit enden, daß sie als das menschheitliche Böse, und somit als das vollendet Satanische sich auslebt*).

Siebentes Lehrstück.

Die Herleitung der Sünde aus der menschlichen Freiheit.

A. Hahn, Ephräm der Syrer über die Willensfreiheit des Menschen, nebst den Theorien derjenigen Kirchenlehrer bis zu seiner Zeit, welche hier besondere Berücksichtigung verdienen (Illgen's Denkschrift der hist. theol. Gesellschaft zu Lbzg., 1819, II, 30 f.). — *Augustinus, de libero arbitrio, lib. III (Opera, I, 570 f.).— *Erasmus, de libero arbitrio διατριβή sive collatio, 1524. — *Luther, de servo

*) Apok. 20, 10. Gegenüber der aufklärerischen Bornirtheit, welche sogar auf der Kanzel gegen den „Teufel" als ein „Wahngebilde" u. s. w. eifert, ist an das Wort Schleiermacher's zu erinnern (d. chr. Glaube I, §. 45, Zusatz), daß keinem Christen die Berechtigung abzusprechen sei, sich dieser Vorstellung in der religiösen Mittheilung zu bedienen, um sich die positive Gottlosigkeit des Bösen, wenn es für sich gedacht wird, anschaulich zu machen . . . auch daß es einen liturgischen Gebrauch derselben gebe . . . und es nicht nur unzweckmäßig, sondern in mancher Beziehung nicht leicht zu verantworten wäre, wenn jemand auch aus unserem christlichen Liederschatz die Vorstellung des Teufels verdrängen wollte.

arbitrio ad Des. Erasmum, 1525. — Bockshammer, die Freiheit des menschlichen Willens, 1821. — *Romang, über Willensfreiheit und Determinismus, 1835. — *Vatke, die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade, 1841.

Der Ursprung der Sünde ist lediglich aus der menschlichen Freiheit, d. h. aus der ethischen Selbstbestimmung der Persönlichkeit, zu erklären, vermöge welcher der Mensch im innersten Punkte seines Personlebens sich gottwidrig selbst entscheidet, nicht weil er muß, sondern weil er kann, und weil, wenn er nicht könnte, er überhaupt sich nicht für das Gute zu entscheiden vermöchte. Der Ursprung der Sünde ist insofern nicht unbegreiflich, als der Mensch vermöge seines Doppelverhältnisses zu Gott und zur Welt so beschaffen ist, daß die Möglichkeit, sich vom Mittelpunkte seiner Persönlichkeit überwiegend auf die Welt anstatt auf Gott zu beziehen, in seiner Personbeschaffenheit, jedoch nur als Möglichkeit, enthalten ist. Obwohl demzufolge die Sünde das Produkt des Menschen selbst ist: so darf dabei doch nicht übersehen werden, daß, wenn Gott dieselbe schlechthin nicht wollte, sie auch schlechthin nicht in der Welt wäre, daß daher Gott die Sünde nicht als das Böse, sondern um des Guten willen in einem gewissen Sinne, d. h. als Das, was als ein Nichtseinsollendes und das Sein zur verstärkten Bejahung seiner selbst Aufforderndes, durch das Gute wieder aufgehoben werden muß, allerdings auch will.

Die pelagianische Controverse.

§. 34. Ist die Sünde, wie wir nachgewiesen haben, weder aus der göttlichen, noch aus der satanischen Ursächlichkeit zu erklären, so muß sie aus dem Menschen selbst erklärt werden. Und in dieser Beziehung sagt nun unser Lehrsatz, daß sie ihre Erklärung in der menschlichen Freiheit, d. h. in der ethischen Selbstbestimmung der Persönlichkeit, finde. Vielleicht giebt es keine Frage in der Dogmatik, welche seit langer Zeit sich so sehr verwickelt hat, wie die Frage nach der freien Selbstbestimmung

des Menschen. Die nächste innere Ursache dieser Verwicklung liegt darin, daß der Begriff der Freiheit mit dem der Freiheit des Willens überhaupt verwechselt wurde. In der Reformationsperiode war die Freiheitslehre überdies noch gleich anfänglich durch ein mit ihr auf's Engste sich verbindendes polemisches Interesse verschoben worden. Die erste äußere Veranlassung zu der Verwicklung ist aber in dem pelagianischen Streite zu suchen. Dagegen, daß der erste Mensch aus freier innerer Entscheidung sich selbst bestimmt habe, war, abgesehen von dem Umstande, daß der Teufel als die primäre veranlassende Ursache zum Sündigen betrachtet, und dadurch der Ursprung der Sünde über die Region des menschlichen Personlebens hinaus verlegt wurde, eigentlich niemals ein Zweifel erhoben worden. Darüber jedoch, ob der Mensch auch nach dem Sündenfalle noch innerhalb des menschheitlichen Gesammtlebens vermöge freier Selbstbestimmung sündige, oder ob nicht vielmehr die Sünde in seiner gegenwärtigen Personbeschaffenheit ein unfreiwilliges Ergebniß der menschlichen Corruption sei, entzündete sich zwischen Augustinus und Pelagius der Streit. Denn daß vor dem Ausbruche des pelagianischen Streites kein einziger Theologe der damals in dogmatischen Fragen maßgebenden griechischen Kirche einen wesentlichen Unterschied zwischen der Sünde des ersten und den Sünden der nachgeborenen Menschen angenommen hat, das ist eine unzweifelhafte Thatsache, und die in neuerer Zeit aufgestellte Behauptung, daß es sich in dieser Beziehung mit den Aussagen der lateinischen Väter anders verhalte, entbehrt wenigstens bis jetzt einer ausreichenden Begründung *).

---

*) Vgl. Thomasius (Christi Person und Werk, I, 377). Den Stellen, die bei Irenäus, Tertullian, Cyprian u. s. w. für die Annahme eines unfreien Willens des Sünders zu zeugen scheinen, läßt sich eine beträchtlichere Anzahl von Stellen entgegenhalten, in welchen das Vorhandensein des freien Willens in jenem mit den ausdrücklichsten Worten anerkannt wird. Was beweist z. B. der Ausspruch des Irenäus von dem homo a peccato in servitium tractus gegen den freien Willen, den derselbe kirchliche Schriftsteller adv. haer IV, 38, 3 als *τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου* und in der auch von Hagenbach (Dogmengeschichte, 125) angeführten Stelle mit den Worten: homo rationabilis et secundum hoc Deo similis, liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipse sibi causa est etc. (IV, 4, 231) so entschieden und kräftig betont? Als noch weniger begründet erscheint es, wenn Tho-

In dem Zeitpunkte, in welchem der Streit zwischen Augustinus und Pelagius ausbrach, fehlte es zunächst an einer scharfen Präcision des Begriffs von dem Wesen und Umfang der menschlichen Freiheit im Allgemeinen. Je entschiedener Augustinus der Ueberzeugung lebte, daß das Böse nicht den Begriff des Menschen selbst bilde, d. h. daß der Mensch nicht an sich böse, sondern daß das Böse umgekehrt am Menschen sei, um so weniger durfte er einräumen, daß ein das Wesen des Menschen mitconstituirendes Vermögen, wie dasjenige der Freiheit, gänzlich der Gewalt des Bösen verfallen, daß in Folge der Sünde etwas von dem Begriffe der Persönlichkeit Unzertrennliches schlechthin untergegangen sei. Daher erscheint ihm denn auch vor dem Ausbruche des pelagianischen Streites das Böse in der Regel als eine Unterdrückung der höhern geistigen Vermögen im Menschen durch die niedrigeren, wobei er den ersteren die Möglichkeit, die Freiheit des Geistlebens im Verhältnisse zu den letzteren behaupten zu können, nachdrücklich vindicirt *). Und wer sollte ihm hierin nicht Recht geben? Ist doch

---

masius Tertullian als Vertreter der Lehre von der Willensunfreiheit aufführt, der nicht nur den ersten Menschen als liber et suae potestatis qui seductus est bezeichnet (adv. Marcion. II, 8), sondern die Willensfreiheit als vom Wesen des Menschen unzertrennlich betrachtet (adv Marc. II, 5): Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum . . . neque enim facie et corporalibus lineis tam variis in genere humano ad uniformem Deum expressus est, sed in ea substantia quam ab ipso Deo traxit, id est animae ad formam Dei respondentis, et arbitrii sui libertate et potestate signatus est. Die Willensfreiheit des Menschen bestätige auch die göttliche Gesetzesaufstellung, nicht nur die der lex paradisiaca . . . sed et in posteris legibus creatoris invenias, proponentis ante hominem bonum et malum, vitam et mortem . . . . avocante Deo et minante et exhortante, nisi et ad obsequium et ad contemptum libero et voluntario homine. Wenn Ambrosius (de vocat. gent., 9) bemerkt: nulla species cujusquam virtutis occurrit, quae vel sine dono divinae gratiae, vel sine consensu nostrae voluntatis habeatur, so ist mit letzterer Wendung die Realität der eigenen Willensentscheidung deutlich genug anerkannt, insbesondere aber zeigt sich, wie dieser abendländische Lehrer des Augustinus noch ganz wie die Morgenländer die Synergie lehrt.

*) De libero arbitrio, I, 8 ff.: Appetitus, cum rationi subditus non est, miseros facit. . . Ratio vel mens vel spiritus, cum irrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in mente, cui

das wahre Wesen des Menschen, die Persönlichkeit, trotz des Sündenfalles ungestört geblieben, und ist doch eine wahre Bethätigung des Personlebens ohne freien Vollzug der Funktionen des Geistes, des Gewissens, der Vernunft und des Willens, gar nicht denkbar. Allein allerdings bezog sich der Streit nicht auf die Freiheit der Person überhaupt, sondern lediglich des Willens, und es hätte nicht übersehen werden sollen, daß die letztere durch die erstere schlechthin bedingt ist. Ist nämlich der Wille diejenige Bezogenheit des Geistes auf die Welt, vermöge welcher der Geist die Welt bildet: so wird es sich vom ethischen Gesichtspunkte aus darum handeln: ob er die Welt gottgemäß oder gottwidrig bilden wolle? Sicherlich wird er sie um so weniger gottgemäß zu bilden sich vorsetzen, je weniger er durch das, Gewissen, die Centralfunktion des Personlebens, auf Gott bezogen, je mehr er vorzugsweise oder gar lediglich auf die Welt gerichtet ist.

Aus der Thatsache, daß der Wille gleichsam zwischen zwei Pole, Gott und Welt, hineingestellt ist, ergiebt sich unstreitig schon an und für sich, daß er so wenig als die Person mehr unbedingt frei ist, d. h. daß er sich nicht mehr lediglich aus sich selbst entscheidet. Die unbedingte Selbstbestimmung, oder die schlechthinige Freiheit des Willens, hatte auch kein Lehrer der Kirche gelehrt. Dagegen anerkennt Augustinus noch in seiner frühern Periode eine bedingte Freiheit des Willens, die darin besteht, daß derselbe, in Folge seines ursprünglichen wesentlichen Zusammenhangs mit dem Guten, für das Böse nicht gezwungen, sondern aus eigenem Antriebe sich entscheidet*).

---

dominatio lege debetur ea, quam aeternam esse comperimus . . . Putasne ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiorem esse libidinem? Ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum, ut impotentiora potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror esse, ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte justeque dominatur.

*) De lib. arbitr. II, 19: Voluntas ergo, quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono eique communi non proprio. . . . tenet homo beatam vitam . . . . Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse, ad exterius, cum . . . quaecunque ad

Unstreitig ist Augustinus gerade über den entscheidenden Punkt in der Frage nach dem Wesen des freien Willens schon damals sich nicht recht klar geworden. Kam es doch vor Allem darauf an, zu untersuchen, in wie weit der Wille nach dem Sündenfalle noch in Uebereinstimmung mit Gott wollen könne? Daß er dieß theilweise, in einzelnen Momenten noch vermöge, daß es Gedanken, Entschließungen, Handlungen des Menschen gebe, welche das Gewissen als dem Gesetze Gottes gemäß anerkennt: daran kann Augustinus damals schon deshalb nicht gezweifelt haben, weil er die Selbstentscheidungen für das Böse als freiwillige betrachtete. Der menschliche Wille erschien ihm damals, obwohl zum Bösen geneigt, doch noch nicht als schlechthin böse*). Und folgerichtig mußte er so urtheilen. Denn da die Sünde, seiner Ansicht nach, das Wesen der Persönlichkeit nicht zerstört, so muß der Mensch in seinem Wesensgrunde auch trotz der Sünde noch in Gemeinschaft mit Gott verbleiben. Die Möglichkeit einer bedingten Willensfreiheit beruht aber eben auf der Thatsache, daß der Sünder nicht schlechthin gottwidrig, sondern als ein persönliches Wesen immer noch auf Gott bezogen ist, und daß das Böse im Menschen dessen sittliche Lebensfunktionen nicht zerstört, sondern nur gestört hat**).

---

se non pertinent, cognoscere studet, ad inferius, cum voluptatem corporis diligit . . . Die voluntas libera ist trotzdem non mala . . . sed malum est aversio ejus ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona, quae tamen aversio atque conversio, quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et justa eam miseriae poena subsequitur.

*) Die Richtigkeit dieser Auffassung beweist nicht nur die ganze Haltung der Schrift de libero arbitrio, sondern namentlich auch die Stelle, II, 20: Tu tantum pietatem inconcussam tene, ut nullum tibi bonum vel sentienti, vel intelligenti, vel quoquo modo cogitanti occurrat, quod non sit ex Deo.

**) A. a. O.: Nulla natura occurrit, quae non sit ex Deo. Omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artifici tribuere ne cuncteris . . . ita detracto penitus omni bono, non quidem nonnihil, sed omnino nihil remanebit. Omne autem bonum ex Deo: nulla ergo natura est, quae non sit ex Deo. Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus, quoniam est voluntarius, in nostra est positus

Ueber die Beweggründe nun, wodurch Augustinus veranlaßt worden ist, seine ursprüngliche Ueberzeugung von der nach dem Sündenfalle zurückgebliebenen bedingten Willensfreiheit im Verlaufe des pelagianischen Streites aufzugeben, ein möglichst sicheres Urtheil zu gewinnen, ist um so wünschenswerther, als die protestantische Dogmatik gerade in diesem Lehrstücke den Fußstapfen des Augustinus ohne alle principielle Selbstständigkeit gefolgt ist. Um Mißverständnisse zu verhüten, wollen wir keineswegs verbergen, daß, nach unserer Ansicht, ein Sieg des Pelagius über Augustinus zugleich die Niederlage einer der folgereichsten christlichen Heilswahrheiten gewesen wäre. Damit, daß Augustinus den Pelagius bekämpfte, erfüllte er nur eine heilige Gewissens- und Berufspflicht. Schon in den Grundüberzeugungen der beiden Männer war ein, keiner Vermittelung zugänglicher, tiefer Gegensatz enthalten. Die Art der Willensfreiheit, welche Pelagius lehrte, ist von derjenigen, welche Augustinus auch in seinen früheren Schriften gelehrt hatte, wesentlich verschieden. Augustinus hatte stets anerkannt, daß der menschliche Wille erfahrungsgemäß sich nicht mehr schlechthin gottgemäß selbst bestimmt, sondern durch die böse Lust, durch ein verkehrtes, Gott zurückstellendes, Verhalten zu Natur und Welt vielfach von der Sünde bestimmt wird. Die Gemeinschaft zwischen dem sündigen Menschen und Gott ist zwar durch den Sündenfall nicht schlechterdings aufgehoben worden, da auch nachher noch gute, nur aus göttlicher Einwirkung zu erklärende Gedanken, Entschließungen und Handlungen der Menschen vorkamen; allein was seit dem Sündenfalle aus dem Menschen als solchem, d. h. abgesehen von seiner Wesensgemeinschaft mit Gott,

---

potestate. Man vergl. noch die sehr entschiedene Stelle, de vera religione, 14: Usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium: et hoc quidem ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat. Quare aut negandum est, peccatum committi, aut fatendum est, voluntate committi. . . . Si non voluntate male facimus, nemo objurgandus est omnino, aut monendus: quibus sublatis Christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est. Voluntate ergo peccatur. Et quoniam peccari non dubium est, ne hoc quidem dubitandum video, habere animas liberum voluntatis arbitrium. Tales enim servos suos meliores esse Deus judicavit, si ei servirent liberaliter.

hervorging: das war böse geworden. In Folge dessen äußerte sich nach Augustinus die Willensfreiheit insbesondere in dem Andersseinkönnen des Menschen als Gott will, und er hatte vollkommen Recht, wenn ihm der Mensch auch in seinen guten Handlungen erst unter der Bedingung als ein sittlich freies Wesen erschien, daß das Gegentheil des Guten zu thun ihm ebenfalls frei stand.

Pelagius dagegen verstand unter Willensfreiheit das Vermögen, zwischen Gutem und Bösem nach Belieben wählen zu können. Die tiefe Anschauung des Augustinus, daß der Mensch durch die ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott auf das Gute wesentlich angelegt und für dasselbe bestimmt, daß das Thun des Guten der wahrhaft freie Selbstvollzug seines Wesens ist, fehlt ihm gänzlich. Nach Pelagius besteht der Begriff des Menschen, d. h. der Persönlichkeit überhaupt, in der sittlichen Unbestimmtheit; und dasjenige Vermögen, welches Pelagius als Willensfreiheit bezeichnet, ist im Grunde ein Vermögen der Willkür, so daß es ein bloßer Zufall ist, wenn die Einen für das Böse, die Andern für das Gute, und ein Räthsel, daß die Meisten für das Böse sich entscheiden. Wird auf diesem Wege durch Pelagius die Sünde zu einer zufälligen Erscheinung herabgesetzt: so liegt die Folgerung nahe, daß auch die Erlösung ein bloß zufälliges Ereigniß sei, ja, man sieht auf diesem Standpunkte um so weniger ein, wozu es überhaupt einer Erlösung bedarf, als der, nicht vermöge eines ihm anhaftenden Naturhanges, sondern zufälliger Umstände, zur Sünde verführte Mensch durch zufällige Umstände auch wieder zurecht gebracht werden kann, und um so eher wieder zurecht gebracht werden muß, als die sittliche Unverdorbenheit seines Wesens, die ihm trotz des Sündenfalles erhalten geblieben ist, wiederherstellende Kraft in sich trägt. Unzweifelhaft ist die erlösende göttliche Thätigkeit vom pelagianischen Standpunkte aus nicht nothwendig, sondern höchstens zweckmäßig, etwa der Arznei eines Arztes zu vergleichen, welcher bei einem Krankheitsanfalle, zu dessen Ueberwindung die Natur an sich ausreichte, durch angemessene Nachhülfe der Kunst die Heilung fördert und beschleunigt*).

---

*) Nach der Stelle (De gratia, 5) unterscheidet Pelagius so, daß das posse des Guten allerdings ad Deum proprie pertinet, qui illud

Nicht als ob Pelagius die bedenkenerregenden Folgerungen selbst erwogen oder gezogen hätte, welche sich an seinen Freiheitsbegriff knüpfen. Daß der Mensch zur Bethätigung des Guten in seinem Leben berufen sei, daß er auch das Böse zu thun nur darum die Freiheit habe, damit er das Gute um so besser thue: das hat er mit würdigem Ernste ausgesprochen.*) Allein er ist völlig für die Erkenntniß verschlossen geblieben, daß das Böse nicht auf gleicher Linie mit dem Guten, sondern außerhalb des wahren Begriffes vom Menschen liegt, und daß, wo es einmal in den Menschen eingedrungen ist, zu seiner Ueberwindung lediglich der Mensch um so weniger ausreicht, als er es mit einer Corruption zu thun hat, welche nicht nur das Verhältniß des Menschen zu sich selbst, sondern insbesondere zu Gott gestört hat. Pelagius

creaturae suae contulit, duo vero reliqua, h. e. velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Dieser an sich nicht falsche Satz wird es dadurch, daß Pelagius übersieht, wie das göttliche posse keine abstrakte Möglichkeit, sondern eine concrete Pflicht für den Menschen enthält, so daß sein nolle quod potest wie eine Verschuldung so auch eine Verläugnung seines wahren Wesens ist, und es keineswegs in seiner Willkür steht, sich für das Gute oder Böse zu entscheiden. Wenn er von seiner Freiheit der Selbstentscheidung für das Böse Gebrauch macht, so hebt er damit zugleich die Wahrheit seines eigenen Wesens theilweise auf und verwickelt sich in einen schweren sittlichen Selbstwiderspruch. Zur Erläuterung des pelagianischen Begriffes des freien Willens dient besonders die Stelle epist. ad Demetriad., 3: In hoc enim gemini itineris discrimine, in hac utriusque partis libertate rationabilis animae decus positum est. — Hinc totus naturae nostrae honor consistit, hinc dignitas, hinc denique optimi quique laudem merentur, hinc praemium: nec esset omnino virtus ulla in bono perseverantis, si is ad malum transire non potuisset. Volens namque Deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere et liberi arbitrii potestate donare, utriusque partis possibilitatem homini inserendo, proprium ejus fecit esse quod velit, ut, boni ac mali capax, naturaliter (!) utrumque posset, et ad alterutrum voluntatem deflecteret.

*) Pelagius, a. a. O.: Utrumque (bonum et malum) nos posse voluit optimus creator, sed unum facere, bonum scilicet, quod et imperavit, malique facultatem ad hoc tantum dedit, ut voluntatem ejus ex nostra voluntate faceremus. Quod cum ita sit, hoc quoque ipsum quod etiam male facere possumus, bonum est. . . quia boni partem meliorem facit. Facit enim ipsam voluntatem sui juris, non necessitate devinctam, sed judicio liberam.

hat zwar nirgends jenen trivalen Satz aufgestellt, in welchem J. Müller die Quintessenz der modernen Pelagianer zusammengefaßt hat, „daß jeder Mensch in jedem Augenblick vermöge seiner Willensfreiheit die Macht habe, sich hinfort aller sündlichen Handlungen zu enthalten" *). Er hätte denselben schon deßhalb nicht aufstellen können, weil er den Reiz des bösen Beispiels und den Zauber der sündlichen Gewohnheit allzu genau kannte. Allein er hat die begriffswidrige, räthselhafte, widerspruchsvolle, allen Berechnungen der menschlichen Vernunft und allen Gegenwirkungen des menschlichen Willens spottende, in ihren dämonischen und satanischen Erscheinungen wahrhaft schauerliche, Natur des Bösen nicht in ihrer Tiefe gewürdigt. Er hat, obwohl im Leben ein sittlich reiner und edler Charakter, es dennoch in der Theorie mit der Sünde zu leicht genommen, und wer es so ernst mit derselben, wie Augustinus nahm, der konnte dem Kampfe auf Leben und Tod mit ihm nicht aus dem Wege gehen.

Die unverhüllte Offenheit, mit welcher Pelagius dem sündigen Menschen das Vermögen der sittlichen Willkür zuschrieb, erfüllte den Augustinus mit einer solchen sittlichen Entrüstung, daß er, weit über die Grenzen seiner ursprünglichen Ueberzeugungen hinausgehend, jenem das Vermögen der Willensfreiheit überhaupt absprach. Ist auch mit Recht daran erinnert worden, daß Augustinus in seinen Streitschriften mit Pelagius den Begriff des freien Willens in mehrfachem Sinne gebraucht habe**): so ist jedoch diese Unterscheidung für den Hauptpunkt der Controverse um so weniger von wesentlicher Bedeutung, als die drei von J. Müller aufgezeigten Unterschiede sich auf den einen gemeinsamen Punkt zurückführen lassen, daß Augustinus die Selbstbestimmung des Menschen in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen als die wahre Bethätigung des freien Willens ansieht, und mithin den Willen nur auf so lange für frei hält, als er schlechthin will was Gott will. War in der vorpelagianischen Periode der freie Wille dem Augustinus ein wesentlich formales, so ist er ihm mithin in der pelagianischen ein wesentlich reales Vermögen, dort ein Vermögen, sich auch anders bestimmen zu können, als Gott

---

*) Die chr. Lehre von der Sünde II, 50.

**) Ebendaselbst, 45—48.

will; hier ein Vermögen, sich lediglich so bestimmen zu können, wie Gott will: beidemal ein Vermögen freier, d. h. ethischer, persönlicher Selbstentscheidung. Obwohl Augustinus des tiefgehenden Unterschiedes zwischen diesen beiden Auffassungen sich schwerlich jemals ganz klar bewußt worden ist, so war doch die Hinwendung von der ersteren zur letzteren Ansicht von der größten Tragweite für sein ganzes dogmatisches Denken. Wie wenig dachte er noch in seinen früheren Schriften daran, dem Menschen den freien Willen abzusprechen, wie würde er demselben damals mit dem freien Willen ein Stück seines persönlichen Wesens abgesprochen zu haben geglaubt haben! Wohl entscheidet sich, nach der frühern Periode des Augustinus, der Mensch oft anders als Gott will, und dann mißbraucht er seinen freien Willen jedesmal zur Sünde; allein, da er hin und wieder sich auch noch gottgemäß entscheidet, da sein Geist für das Gute trotz des Sündenfalles nicht schlechthin erstorben ist, so hat doch nicht jeder Zusammenhang zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen aufgehört. So ungefähr hatte Augustinus sich zu dem Problem gestellt, als die Behauptung des Pelagius auf ihn einstürmte, daß der Mensch schlechterdings wollen könne, was ihm beliebe, entweder das Böse, oder das Gute. Mit je entschiedenerer Consequenz Pelagius seine Behauptung vertheidigte, um so weniger wagte Augustinus seine erste, nicht hinlänglich durchdachte, Meinung im Gedränge des Kampfes auch nur noch zu wiederholen. Hätte er offen anerkannt, daß es trotz des Sündenfalles dem Menschen noch immer möglich sei, wenigstens in einzelnen Momenten seines Lebens theilweise gottgemäß zu handeln: so würden Pelagius, Julianus und Andere dieses Zugeständniß benützt, sie würden gesagt haben: Das ist es gerade, was wir behaupten, daß der freie Wille zwischen Gutem und Bösem hin und her schwankt und bald das Eine, bald das Andere wählt.

Daher erklärt Augustinus, indem er sich von vorn herein in einen unversöhnlichen Gegensatz zu Pelagius begiebt, von nun an in immer neuen Wendungen, mit immer stärkeren Betheuerungen, daß der freie Wille, als das Vermögen des schlechthin gottgemäßen Handelns, seit dem Sündenfalle dem Sünder als solchem gänzlich verloren gegangen, daß derselbe im Zustande

der Sündhaftigkeit gar nicht mehr im Besitze des freien Willens sein kann*). Allerdings hütet er sich, dem Menschen den freien Willen abzusprechen, ja er bemüht sich anscheinend sogar, den Beweis zu führen, daß derselbe freien Willen habe. Allein diese Beweisführung zeigt sich doch gar zu bald in ihrer sophistischen Schwäche, wenn er bemerkt, für den Fall, daß der Mensch der Sünde diene, sei er frei, nämlich von der Gerechtigkeit, und für den Fall, daß er der Gerechtigkeit diene, sei er frei, nämlich von der Sünde, jenes sei der böse, dieses der gute Wille, gut im wahren Sinne des Wortes jedoch sei nur die göttliche Gnade, durch welche der vorher böse Wille des Menschen in einen guten verwandelt werde**). Unverkennbar spielt hier Augustinus mit dem Begriffe „frei." Will er doch nichts Anderes sagen, als daß der Mensch als solcher in Folge des Sündenfalles nur noch einen bösen, d. h. zum Guten unfreien, Willen habe, und daß jede bessere Regung in ihm auf eine wunderbare Wirkung der göttlichen Gnade zurückzuführen sei***). Hatte er doch in einer beim Beginne des Streites geschriebenen Schrift den bösen Willen sofort als einen nicht mehr freien geschildert†). Und gerade in dieser Schrift tritt der zweideutige Inhalt der späteren Freiheitslehre des Augustinus an das Licht. Die Festigkeit, mit welcher er den Pelagia-

*) Bezeichnend ist die durchaus nicht im polemischen Interesse geschriebene Stelle de civ. dei XIV, 11: Arbitrium voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo, quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest.

**) De gratia et lib. arbitr., 15: Semper est ... in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a justitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala; aut a peccato libera est, quando servit justitiae, et tunc est bona. Gratia vero Dei semper est bona et per hanc fit, ut sit homo bonae voluntatis, qui prius fuit voluntatis malae. Per hanc etiam fit, ut ipsa bona voluntas, quae jam esse coepit, augeatur et tam magna fiat, ut possit implere divina mandata quae voluerit, cum valde perfecteque voluerit.

***) Ebendaselbst, 16: Certum est, nos mandata servare, si volumus; sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est, ut tantum velimus quantum sufficit ut volendum faciamus ... ille facit, ut velimus bonum.

†) De spiritu et litera, 30: Si servi sunt peccatores, quid se jactant de libero arbitrio? ... Si autem liberati sunt, quid se jactant velut de opere proprio et gloriantur quasi non acceperint?

nern gegenüber darauf beharrte: der Wille sei nur dann reell frei, wenn der Mensch in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen willig sich für das Gute entscheide, und diese Selbstentscheidung des Menschen für das Gute sei niemals lediglich des Menschen, sondern Gottes Werk, und begründe darum kein Verdienst, sondern nur Dankgesinnung gegenüber der göttlichen Gnade, wollen wir zwar nur loben; allein, daß er über den entscheidenden Punkt: ob nach dem Sündenfalle der Mensch auch vor seiner Bekehrung noch das Vermögen besitze, sich für das Gute, wenigstens in einzelnen Momenten seines Lebens, theilweise zu entscheiden, gar keine Untersuchung anstellt, Das unterliegt um so größerem Tadel. Mag er immerhin behaupten, daß die Möglichkeit, die Heilswahrheit zu glauben, von der göttlichen Einwirkung abhängig sei; hätte er nur auf die Prüfung der Frage, ob der Mensch an sich seiner sündlichen Beschaffenheit noch in einem solchen Zusammenhange mit Gott stehe, daß gute Regungen in ihm möglich seien, sich eingelassen; hätte er nur den Kern des Problems nicht gänzlich unberührt gelassen *). Damit ist wenigstens nichts entschieden, daß er immer wieder auf den Satz sich zurückzieht: was der Mensch Gutes wolle und thue, Das entspringe aus dem höchsten Gute, aus Gott **).

Eben hier begegnen wir dem großen Denker nun auch auf den Spuren eines Selbstwiderspruches. Wagt er es einerseits nicht — und er kann es nach seiner ganzen Theorie von der Sünde nicht wagen — in Betreff des Menschen, wie er seit dem Sündenfalle ist, zu behaupten, daß der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Gott und ihm gänzlich unterbrochen sei, da die Sünde den Menschen überhaupt wesent-

*) Ebendaselbst, 34: Non ideo tantum istam voluntatem (qua credimus) divino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est, verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes . . . . sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est. His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat . . . . profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, consentire autem vocationi, vel ab ea dissentire . . . propriae voluntatis est.

**) Contr. duas epist. Pelag. II, 9: Nulla facit homo, quae non facit Deus, ut faciat homo. Cupiditas boni. . . . si bonum est, non nisi ab illo nobis est, qui summe atque incommutabiliter bonus est.

lich nicht verändert hat: so stellt er andererseits dennoch in Betreff des Menschen die Behauptung auf, daß dessen Wille nur noch das Böse zu thun vermögend, daß er nur noch frei zum Bösen, d. h. schlechthin geknechtet unter die Macht der Sünde, sei. Von dieser letztern Behauptung hätte ihn eigentlich die Consequenz seines Systems abhalten müssen. Allein es drängt ihn die Furcht vor dem gefährlichen Gegner zur Inconsequenz. Es ist denn doch ein gar zu deutlicher Nothbehelf, wenn Augustinus dem mit dem scharfsinnigen Einwurfe, woher die guten Werke der Ungläubigen kommen, ihn bedrängenden Julianus nichts Anderes zu erwidern weiß, als ihre guten Werke kommen von Gott, ihre bösen von ihnen selbst*). Was Julianus wünschte, das räumte Augustinus ja eben damit ein. Steht der Mensch trotz des Sündenfalles, an dessen Folgen er participirt, vor seiner Bekehrung noch in einem solchen Wesenszusammenhange mit Gott, daß er nicht nur Böses, sondern auch Gutes thut: so ist er mithin in Folge des Sündenfalles nicht schlechthin dem Bösen verfallen. In diesem Punkte bietet Augustinus den Einreden des Julianus so augenscheinliche Blößen dar, daß er sie durch die Heftigkeit seiner Sprache und die Geflissentlichkeit seiner Verdächtigungen nicht nur sehr übel verdeckt, sondern auch in der Hitze der Controverse sich bis zu der, seinen principiellen Standpunkt verläugnenden, Behauptung fortreißen läßt, daß selbst das Wesen des Menschen seit dem Sündenfalle böse geworden sei**). Mit dieser Behauptung war die Sünde von dem

---

*) Contr. Julianum, IV, 3: Ipsa bona opera, quae faciunt infideles, non ipsorum esse, sed illius qui bene utitur malis. Ipsorum autem esse peccata, quibus et bona male (?!) faciunt. Das letztere Paradoxon wird sehr unglücklich mit Röm. 14, 23 zu begründen versucht, wo Augustinus unter der πίστις den Kirchenglauben versteht, während bekanntlich die durch das Gewissen normirte Ueberzeugung darunter zu verstehen ist.

**) Man lese die scharfsinnigen Einwendungen Julian's selbst nach: Opus imp. c. Jul. V, 61 ff. In seinem Satze: Possibilitatem voluntatis adscribe naturae, voluntatem autem nec bonam, nec malam naturae, ist die letztere Behauptung freilich irrthümlich. Er verkennt, daß der freie Wille in seinem innersten Grunde immer gut ist. Aber doch erklärt er ganz augustinisch, voluntatem naturae non esse malam. Und ganz unaugustinisch erwidert Augustinus, a. a. O., 62: Quid ergo malitia voluntatis quaeris excusare naturam, cujus est velle seu nolle . . . . Quod abscribis homini, non vis adscribere

ethischen Gebiete, welches Augustinus früher so standhaft eingenommen hatte, auf das naturalistische verpflanzt; das Böse hörte auf eine freie That des Menschen, der wesentlich gut ist, zu sein. Es erschien von jetzt an als der nothwendige Ausfluß einer eingetretenen Wesensveränderung des Menschen. Der als Sünder geborene Mensch erschien von vorn herein als schlechthin unter die Naturmacht der Sünde gebannt*), und die natürliche Folge einer solchen veränderten Naturbeschaffenheit mußte sein, daß nicht mehr ein ethischer Vorgang, sondern nur ein dem ethischem Verständnisse schlechthin sich entziehender absoluter metaphysischer Wunderakt die Menschheit aus den Banne jener finsteren Naturgewalt wieder zu befreien vermögend sein konnte.

§. 35. Je tiefer die pelagianische Vorstellung von dem freien Willen als der in das Belieben des Subjektes gestellten sittlichen Willkür, für das Gute oder das Böse nach Gutbefinden sich zu entscheiden, mit der Zeit in die Praxis der römischen Kirche eingedrungen war; je höher das Verdienst der „guten" Handlungen des Menschen, und je geringer der Werth der erlösenden Gnade Gottes in Folge dieser Anschauungsweise angeschlagen wurde: desto näher mußte es dem Protestantismus liegen, vom Standpunkte des Gewissens aus die schlechthinige Unzulänglichkeit des Menschen, sich lediglich aus sich selbst das Heil zu schaffen, und die unbedingte Kräftigkeit Gottes, dasselbe den Menschen zu gewähren, ernst und kräftig hervorzuheben. War es demnach für den Protestantismus ein unabweisliches Bedürfniß, an die Freiheitslehre des Augustinus sich anzulehnen, so ist um so mehr zu bedauern, daß er Die synergistische Controverse.

naturae, quasi ullo modo possit homo non esse natura! Man vgl. damit den Satz des Augustinus de civ. Dei, XII, 3: Sola ergo bona alicubi esse possunt, sola mala nusquam: quoniam naturae etiam illae, quae ex malae voluntatis vitio vitiatae sunt, in quantum vitiosae sunt, malae sunt, in quantum autem naturae sunt, bonae sunt . . . Non enim quisquam de vitiis naturalibus, sed de voluntatis poenas luit.

*) Contr. duas epistolas Pelag. III, 8: Liberum arbitrium captivatum non nisi ad peccatum valet. Enchiridion, 30: Quid enim boni operatur perditus? Numquid libero voluntatis arbitrio? Et hoc absit: nam libero arbitrio male utens homo, et se perdidit et ipsum . . . . Victore peccato amissum est liberum arbitrium . . . . Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. Vgl. auch ep. 89 u. 105.

dies gethan hat, ohne den Begriff derselben einer eindringenden Revision zu unterwerfen, namentlich ohne ihn von seinem innern, ihm seit Augustinus anhaftenden, Widerspruche zu reinigen. Die Verwirrung in Betreff desselben war insbesondere während der scholastischen Periode groß geworden. Im Allgemeinen lehnten zwar die Scholastiker sich an den augustinischen Lehrbegriff an, aber mit einer Art von Mentalreservation, so daß sie den Consequenzen, die Augustinus selbst niemals entschieden gezogen hatte, zu entschlüpfen wußten, Petrus Lombardus z. B. zählt drei Modi der Willensfreiheit auf: die Freiheit des Willens von der Nothwendigkeit, von der Sünde, vom Elend. In Betreff der ersteren erklärt er, daß sie dem Menschen auch nach dem Sündenfalle noch geblieben ist; daher kommt es, nach seiner Ansicht, daß der freie Wille in dem Sünder beim Thun des Guten gehemmt, zum Thun des Bösen geneigt, und um das Gute zu wollen und zu vollbringen, der Unterstützung der göttlichen Gnade bedürftig ist. Zum Guten ist jedoch ein Rest von freiem Willen zurückgeblieben, wenn auch in einem Zustande sittlicher Abschwächung und Lähmung*). In der That wurde auch ein totaler Verlust des freien Willens in Folge des Sündenfalls von den Scholastikern nicht eingeräumt, freilich eben so wenig deutlich aufgezeigt, worin die zurückgebliebene partiale Freiheit

*) Es ist dies der Augustinismus in semipelagianischer Milderung, d. h. in seiner widerspruchsvollen, unvermittelt belassenen Fassung. Vgl. Petrus Lombardus Sent. lib. II, dist. 25: Ex praedictis apparet, in quo per peccatum sit imminutum vel corruptum liberum arbitrium, quia ante peccatum nulla erat homini difficultas, nullumque impedimentum de lege membrorum ad bonum, nulla impulsio vel instigatio ad malum. Nunc autem per legem carnis ad bonum impeditur, et ad malum instigatur, ut non possit velle et perficere bonum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur . . . liberum ergo arbitrium cum semper et in singulis sit liberum, non est tamen pariter liberum in bonis et in malis, et ad bona et ad mala. Liberius est enim in bonis, ubi liberatum est, quam in malis, ubi non liberatum est. Et liberius est ad malum, quod per se potest, quam ad bonum, quod, nisi gratia liberetur et adjuvetur, non potest. Aehnlich schon die den Semipelagianismus, obwohl sie gegen ihn gerichtet waren, in der Wurzel nicht überwindenden Canones der Synode von Oranges (526): Quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit.

bestand, und in wie fern ein solcher Rest als wirkliche Freiheit betrachtet werden konnte.

Wenn der Protestantismus in seinen hervorragendsten Vertretern anfänglich den totalen Verlust der Willensfreiheit behauptete, so geschah dies nicht allein im Gegensatze zu der herrschenden scholastischen Schule, sondern eben so sehr aus Mangel an richtiger psychologischer Einsicht in das Wesen der Persönlichkeit überhaupt. Setzt doch Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner Hypotyposen weitläufig auseinander, daß der Mensch seine Affekte gar nicht, seine äußeren Handlungen aber nur einigermaßen zu beherrschen vermöge!*) Eine natürliche Folge dieser Voraussetzung ist, daß der Mensch von Natur nach innen und außen unter der unbedingten Gewalt der Sünde steht, indem die äußere Sünde aus dem Mutterschooße der Affekte entspringt. Nun hätte aber eine richtige psychologische Betrachtung gelehrt, daß unsere äußeren Handlungen mit unseren inneren Motiven aufs Engste verknüpft sind, und daß, so weit wir bei unseren äußeren Handlungen uns noch selbst bestimmen, wir auch die inneren Motive derselben in der Gewalt haben müssen, wie ja in der That die tägliche Erfahrung uns Beispiele von innern Motiven genug an die Hand giebt, die glücklicherweise nur darum die Region des Thatlebens nicht betreten, weil es der durch Gewissen und Vernunft geregelten Willenskraft gelingt, sie noch im Keime zu ersticken.

In Betreff der Kernfrage aber, auf die es bei dieser Untersuchung ankommt: ob in dem Menschen nach dem Sündenfalle noch irgend ein Selbstentscheidungsvermögen für das Gute zurückgeblieben sei, hatte Melanchthon noch vor seiner Bearbeitung der Augsburger Confession anerkannt, daß derselbe ein gewisses Ver-

---

*) Hyp. theol., 14: Negari non potest, juxta rationem humanam, quia sit in ea libertas quaedam externorum operum, ut ipse experiris in potestate tua esse, salutare hominem aut non salutare, indui hac veste vel non indui, vesci carnibus aut non vesci, als ob das mit dem inneren Affekte nichts zu schaffen hätte. . . . Contra interni adfectus non sunt in potestate nostra. Experientia enim usuque comperimus, non posse voluntatem sua sponte ponere amorem, odium aut similes adfectus, sed adfectus adfectu vincitur (!!). Die voluntas wird dann unpsychologisch genug als adfectuum fons beschrieben.

mögen zur Leistung gesetzlicher Werke noch besitze*). Je weniger jedoch Melanchthon dabei Veranlassung nahm, sich die Frage vorzulegen, ob solche gesetzliche Werke sittliche, und ob ein sittliches Handeln ohne religiöse Beweggründe möglich sei, um so weniger vermochte er, die Frage bis in ihre innersten Wurzelpunkte zu erörtern. Im Allgemeinen ringt er sich von jenem dualistischen Standpunkte nicht los, welcher die sittliche Selbstbestimmung des Menschen und des Christen unvermittelt neben einander hergehen läßt, ohne sich darüber klar zu machen, wie aus dem Menschen auf dem Wege freier persönlicher Selbstentscheidung ein Christ werden kann. In so weit giebt sich auch in dem Standpunkte Melanchthon's nicht nur kein Fortschritt über Augustinus hinaus, sondern eher ein Rückschritt hinter denselben zurück zu erkennen. Während Augustinus seine ursprüngliche Ueberzeugung, daß alles Gute auch in dem Unbekehrten von Gott kommt, im Grundsatze wenigstens niemals verläugnet, läßt der melanchthon'sche Dualismus an dem Unbekehrten gar nichts Gutes mehr gelten; das Gute in ihm ist bloßer Schein, und seine Gerechtigkeit die Gerechtigkeit des Gesetzes, d. h. des selbstsüchtigen Fleisches. Der freie Wille ist in dem Unbekehrten lediglich auf die irdischen vergänglichen Güter bezogen; zu dem Zwecke, ein bekehrtes und wiedergeborenes Herz zu erhalten, besitzt der Wille gar keine Freiheit**).

Wie hätte die protestantische Dogmatik bei solchen, eine Lösung des Freiheitsproblems so wenig anbahnenden, Bestimmungen auf die Dauer sich beruhigen können! Man hat freilich der ursprünglichen Ansicht Melanchthon's und insbesondere Luther's noch

*) In seiner Erklärung des Colosserbriefes, 1527 (Auszüge bei Galle, Versuch einer Charakteristik Mel., 279): Claris sententiis traditum est, humanam voluntatem non habere ejusmodi libertatem, ut justitiam christianam seu spiritualem efficere possit, idque ideo, ut discamus christianam justitiam non tantum esse civilia opera, seu ejusmodi opera, quae ratio per se efficit, sed novam quandam vitam prorsus ignotam impiis . . . . Habet libertatem voluntas humana in deligendis his, quae ψυχικά sunt . . . habet et vim carnalis et civilis justitiae efficiendae: continere manus potest a caede, a furto, abstinere ab alterius uxore.

**) Conf. Aug., 18: De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas, sed non habet vim sine Spiritu Sancto efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis.

neuerlich die Spitze abzubrechen gesucht und behauptet: „Luther sei weit entfernt gewesen, die Freiheit des Willens im Allgemeinen zu läugnen und damit die Erlösungsfähigkeit der menschlichen Natur aufzuheben, er scheide nur möglichst scharf zwischen Natur und Gnade, er wolle nur dem Gefallenen das Vermögen, einen neuen Lebensanfang oder etwas wahrhaft Gutes aus sich zu erzeugen, nicht zugestehen." *) Allein, indem die lutherische Theologie dem gefallenen Subjekte den freien Willen zum Guten schlechterdings absprach und eine freie Selbstbestimmung desselben lediglich auf dem nicht wahrhaft sittlichen Gebiete einräumte: bestritt sie ja augenscheinlich, daß der Mensch nach dem Falle noch einen wahrhaft ethischen Person-Werth, und ein wesenhaft ethisches Person-Verhältniß zu Gott habe. Zwar stellte sie seine Vernünftigkeit nicht in Abrede; als ein lediglich vernünftiges Wesen hat er aber nur ein unmittelbares Verhältniß zur Welt; indem sie die unmittelbare Bezogenheit seines Personlebens auf Gott läugnete, läugnete sie, daß er als religiöses Wesen noch ein unmittelbares Verhältniß zu Gott habe. Wenn es sich nun aber auf der einen Seite nicht bestreiten läßt, daß der Mensch vor seiner Bekehrung Gutes thut, auf der anderen nicht, daß der Akt seiner Bekehrung ohne vorangehende Empfänglichkeit für das Gute, die selbst wieder etwas Gutes ist, sich nicht vorstellen läßt: so tritt die altprotestantische Anschauung damit als wissenschaftlich und ethisch gleich unbefriedigend hervor. War auch ein praktisch-christliches Bedürfniß vorhanden, durch Impotenzerklärung des natürlichen Menschen in den Angelegenheiten des Heils dem die sittliche Grundkraft lähmenden herkömmlichen Semipelagianismus entgegenzutreten; war es auch auf keinem anderen Wege möglich, den Mißbräuchen mittelalterlichen Werkdienstes zu steuern, als dadurch, daß alle Ansprüche menschlicher Leistungen auf göttliche Belohnungen verworfen wurden: so war doch damit die Läugnung eines auch in der gefallenen Persönlichkeit zurückgebliebenen guten Kerns keineswegs gerechtfertigt. Das Gewissen ist eine Thatsache, welche der Sündenfall nicht beseitigt hat, und im Gewissen hatte der Mensch als solcher Gott auch noch nach dem Sündenfalle. Wenn aber in dem Menschen noch

*) Thomasius a. a. O., 430 ff.

irgend ein unmittelbarer Zusammenhang, irgend eine ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott ist: dann kann auch nicht von einer schlechthinigen Unfähigkeit desselben zum Guten, dann auch nicht von einem schlechthin bösen Willen in ihm die Rede sein. Haben wir nicht einmal den satanischen Willen als einen schlechthin bösen vorzustellen vermocht: wie wäre es denn möglich, den menschlichen als einen solchen vorzustellen?

Der synergistische Streit stellt uns Seitens einer nicht durch das Gewicht innerer Gründe, sondern der gegnerischen äußeren Machtstellung unterdrückten Partei das aufrichtige Bemühen auch des reformatorischen Protestantismus vor die Augen, die ethische Bedeutung der Persönlichkeit, wo möglich, neben der unumwundenen Anerkennung ihrer Corruption durch die Sünde zur Geltung zu bringen. Der Cardinalpunkt, um welchen sich dieser Streit drehte, war die von den Synergisten behauptete sittliche (spontane) Aktualität des Sünders bei seiner Bekehrung. Ob der menschliche Wille sich der erlösenden Einwirkung Gottes gegenüber rein passiv verhalte, d. h. ohne persönliche Selbstbestimmung nur das wolle, wozu Gott ihn bestimme, oder ob er sich dabei aktiv verhalte, d. h. vermittest freier Entschließung aus eigener Bewegung das wolle, wozu Gott ihn bestimmt habe: das war die Kernfrage*).

---

*) Zu vgl. hierüber mein Wesen des Protestantismus II, §. 38 und Galle a. a. O., 274—342. Folgende Aeußerungen Melanchthon's sind charakteristisch (Corp. Ref. V, 109, an Calvin): Adsentientem Deus adjuvat, qui per verbam est efficax. In einem für den Kurfürsten von Sachsen bestimmten Bedenken vom Jahre 1548, in welchem meines Wissens Melanchthon zum erstenmale sich des Ausdruckes „mitwirken" in Betreff der streitigen Frage bedient, sagt er: „Wiewohl der Mensch die Gerechtigkeit vor Gott nicht durch sein eigenes Verdienst erlangt, so wirkt der barmherzige Gott doch nicht also mit dem Menschen wie mit einem Block, sondern ziehet ihn also, daß sein Wille auch mitwirket, so er in verständigen Jahren ist". Flacius war auf dem Religionsgespräche zu Weimar (1560) bis zur Behauptung vorgegangen, daß Gott seinen h. Geist auch denen, die ihn nicht wollten (invitis) gebe, so daß also nicht einmal eine capacitas passivá zur Bekehrung erforderlich wäre. (Acta, disp. de origine pecc. et lib. arbitrio inter M. Fl. Illyricum et V. Strigelium, publ. Wineriae etc.) Strigel hielt besonders an der capacitas activa fest und sagt in seiner declaratio (bei Otto de Victorino Strigelio, liberioris mentis in eccl. luth. vindice, 59 f.): Si in humano arbitrio post lapsum consideraveris vim agendi, non est nisi servum et captivum Satanae, si autem consideraveris apti-

Mit dem Satze, daß der Mensch als Sünder in einem widerspruchsvollen und begriffswidrigen sittlichen Zustande sich befinde, war der Synergismus völlig einverstanden. Um so mehr widerstrebte er der Voraussetzung, daß derselbe die sittliche Selbstkraft und das ethische Selbstbestimmungsvermögen durch den Sündenfall schlechthin verloren habe. Die Concordienformel, welche auf die wohlbegründeten, wenn auch nicht immer folgerichtig durchgeführten, Einreden des Synergismus am scharfsinnigsten geantwortet hat, hat die Streitfrage zwar genau präcisirt*), aber in so fern unrichtig dargestellt, als diejenigen, welche die Mitwirkung des Menschen bei der Heilsaneignung behaupteten, jene nicht nothwendig so verstehen mußten, daß sie durch lediglich menschlichen Kraftaufwand verursacht werde. Der Mensch als Person ist an sich auf Gott bezogen, vom Begriffe des Menschen ist der Begriff Gottes unzertrennlich**). Deßhalb bewegt sich auch im tiefsten Grunde die Controverse um den Punkt, ob der Mensch in Folge des Falles überhaupt aufgehört habe, auf Gott bezogen zu sein, d. h. ob der Sünder, wie er seit dem Falle vor der Bekehrung ist, gar keine Gemeinschaft mit Gott mehr habe, oder, was dasselbe ist, gar kein Gewissen mehr besitze? Die Concordienformel, an welcher Thomasius den feinen Takt der zwischen den Gegensätzen aufgefundenen rechten Mitte bewundert***), hat dem Menschen, wie er seit dem Falle an sich ist, ohne Weiteres die unmittelbare Bezogenheit auf Gott abgesprochen, und damit nicht nur die wesentlich religiöse Beschaffenheit des Menschen, sondern auch das wesentlich sittliche Vermögen im Menschen, das Gewissen, unbedingt geläugnet. Ist doch fürwahr diese Bekenntnißschrift gewisser-

---

tudinem, non est saxum sive truncus, sed est in hoc divinitus conditum, ut sit capax coelestium donorum Sp. S.

*) Sol. Decl. II, 2: Hic est verus et unicus controversiae status: quid hominis nondum renati intellectus et voluntas in ipsa conversione et regeneratione ex propriis suis et post lapsum reliquis viribus praestare possit, quando videlicet verbum Dei praedicatur et Dei gratia nobis offertur. Hic quaeritur: an homo ad hanc Dei gratiam apprehendendam sese applicare, eam amplecti, et verbo Dei assentiri possit?

**) Heppe (Dogmatik I, 450) bemerkt ganz richtig ist, daß den lutherischen Dogmatikern das Verständniß der Person ganz verloren gegangen ist.

***) A. a. O, I, 440 f.

maßen zu einem Zeichen gesetzt, an welchem erkannt werden soll, auf welche falsche Bahnen der Protestantismus auch bei den besten Absichten und von den tüchtigsten Kräften geführt werden muß, wenn er seine Grundlage, den Standpunkt des Gewissens, preisgiebt. Thomasius selbst räumt ein: die Concordienformel lehre „die völlige Erstorbenheit in spiritualibus", und bewundert ihre „rechte Mitte" *). Es bedarf aber wohl keines übermäßigen Scharfsinnes zu der Einsicht, daß, sobald der Mensch in Beziehung auf sein ursprüngliches Verhältniß zu Gott völlig erstorben, d. h. sobald das Gottesbewußtsein und damit die höhere sittliche Lebensbethätigung in seinem Geistleben ausgelöscht ist, auch seine Vernunft und sein Wille nur diejenigen einer raffinirten und cultivirten höheren Thiergattung sein können, und es dann auch mit seiner sittlichen Selbstverantwortlichkeit ein Ende haben muß. Einer solchen, das System principiell vernichtenden, Consequenz sucht dasselbe vergeblich durch Berufung auf den Begriff der capacitas mere passiva sich zu entziehen. Eine solche kann doch ihrem Wesen nach nichts Anderes als das Vermögen eines Gefäßes, irgend einen beliebigen, von außen beigebrachten, Inhalt ohne alles eigene Zuthun in sich aufzunehmen, d. h. lediglich ein dingliches, niemals ein persön-

*) Sie lehrt a. a. O., II, 7: Quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis ex propriis naturalibus viribus (nach Augustinus ist die natura schlechthin von Gott) prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari, aut cooperari possunt, sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita, ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet . . . . sed homo sit peccati servus et mancipium Satanae a quo agitatur. Nach 17 lehrt sie: hominem non tantum infirmum, imbecillem, ineptum et ad bonum emortuum, verum etiam . . . . veneno peccati infectum et corruptum esse (die Sünde also doch als Substanz gedacht, trotz des Widerspruches gegen Flacius), ut ex ingenio et natura sua totus sit malus, Deo rebellis et inimicus. Sie lehrt ferner, 20: In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est intar statuae salis, imo est similis trunco et lapidi ac statuae vita carenti, quae neque oculorum, oris, aut ullorum sensuum cordisve usum habet. Sie lehrt endlich nach dem Vorgange Luther's, 89: hominem in conversione sua pure passive sese habere, id est plane nihil agere, sed tantummodo pati id, quod Deus in ipso agit.

liches Vermögen sein. Es gehört gerade zum Begriff der Person, als eines selbstständigen, selbstthätigen und selbstverantwortlichen Wesens, daß sie nicht mere passive, wie eine blos bestimmbare Sache, sondern active, sich selbst bestimmend, sowohl anderen Personen, als namentlich Gott gegenüber, sich verhalte. Wer das Selbstbestimmungsvermögen und die Selbstverantwortlichkeit — zwei von einander unzertrennliche Begriffe — der Persönlichkeit preisgiebt, wer dieselbe seit dem Sündenfalle das Gute nur von außen noch „erleiden" (pati), aber nicht aus eigener Bewegung von innen wirken und mitwirken lassen will, der verwandelt sie aus dem zur Herrschaft über die Welt berufenen Ebenbilde Gottes in ein ohnmächtiges Schattenbild des theologischen Begriffs.

In welche Verlegenheiten sich die Vertreter des Lehrbegriffes der Concordienformel bei diesem Lehrpunkte verwickeln: dafür liefert die Apologie desselben durch Thomasius den schlagendsten Beweis. Die Concordienformel soll nämlich in jenen Bedenken erregenden Beschreibungen des unbekehrten Menschen diesen in seiner „reinen Natürlichkeit und Gottentfremdung", mithin so, wie er gar niemals vorkommt, da er in Wirklichkeit ja immer umgeben ist von göttlichen Gnadenzügen, darzustellen beabsichtigen*). Demzufolge fände nicht nur die Lehre der Concordienformel vom natürlichen Menschen keine Anwendung mehr auf den getauften Christen, sondern nicht einmal mehr auf den ungetauften Juden, „und wenn sich's herausstellen sollte, daß lutherische Dogmatiker eine göttliche Pädagogie in der Heidenwelt anerkennten", so könnte auch auf die Heiden jene Lehre in Wahrheit nicht mehr zur Anwendung kommen. Sicherlich, wenn was in der Concordienformel von dem Menschen, wie er seit dem Sündenfalle ist, gelehrt wird, weder auf Christen, noch auf Juden, noch auch auf Heiden, sondern lediglich auf den Menschen, wie er erfahrungsgemäß nicht ist, paßt: dann befinden wir uns mit Thomasius in so fern in der überraschendsten Uebereinstimmung, als auch nach unserer Ansicht die Concordienformel den Menschen beschreibt, wie er thatsächlich nicht ist, wie er nur dann sein könnte, wenn er durch die Sünde aus einem auf Gott bezogenen persönlichen ein mit Gott außerhalb aller Gemeinschaft getretenes unpersönliches Wesen geworden wäre**).

*) A. a. O., 443.

**) Die Bestimmungen der späteren lutherischen Dogmatiker über den freien

Die Revision der Freiheitslehre.

§. 36. Vielleicht giebt es in der Dogmatik keinen Lehrsatz, der so sehr einer durchgreifenden Revision vom Standpunkte des

---

Willen sind so sehr von den Aufstellungen der Conc. Formel beherrscht, daß sie eine wesentliche Abweichung nicht wagen. Chemnitz sagt (loci th. I, 199) ganz kurz: Natura mortua (!) nihil agit. Doch weicht Chemnitz von der Conc. Formel in so fern einigermaßen ab, als er zugiebt (a. a. O., 207): habet se homo in conversione non ut truncus, während er im Uebrigen die Sätze der Formel bestätigt. Auch J. Gerhard (loci th. XII, 10, 130) erklärt: renovatio non ita recipitur velut lapis aut cera aliquam impressionem recipit, wie ja auch das steinerne Herz Ezech. 36, 26 nicht eigentlich zu nehmen sei, sed docetur his et similibus phrasibus, in homine nullas ne modiculas quidem vires naturales superesse, quibus sui operationem operari possit. Doch macht J. Gerhard nicht ganz unbedenkliche Zugeständnisse an die Gegner, wenn er in dem Unbekehrten nicht nur notitiae naturales theoreticae, quod sit Deus, sondern auch practicae, quod sit justus et vindex scelerum, zurückgeblieben sein läßt und von einem angeborenen internum in homine testimonium spricht, ad quod accedit testimonium Sp. S. in verbo: haec conjuncta etiam in nondum conversis studium quoddam audiendi ac discendi excitare possunt, ut postea per operationem Sp. S. interiore et exteriore testimonio homo convictus ad Deum convertatur. Das Einzige, was den späteren Dogmatikern noch anliegt, ist, trotz der gänzlichen Willenserstorbenheit in Betreff des Guten doch die Spontaneität zu retten, oder daran festzuhalten, daß die essentia des Willens nicht verloren gegangen sei; allein ein Wille, der schlechthin nur Böses wollen kann, ist nicht nur in seiner Form, sondern auch in seiner essentia alterirt, und die Distinktion ist rein scholastisch (vgl. Quenstedt, systema II, 185, Hollaz, examen, 579). Hollaz versucht es nochmals in den stärksten Ausdrücken, aber mit sehr unzulänglicher Beweiskraft, das ältere Dogma zur Geltung zu bringen: Ante conversionem hominis irregeniti intellectus tam spissis oppletus est tenebris, ut bonum supernaturale vere non cognoscat et approbet. Voluntas ipsius, peccati servituti subjecta, impotens est ad eligendum bonum spirituale. Idcirco homo inconversus omni vi naturali παρασκευαστικῇ seu praeparativa ad conversionem sui destituitur. Dadurch wird dem Willen des Menschen jedenfalls eine engere Grenze gezogen als bei J. Gerhard. Dagegen versichert uns Thomasius (a. a. O., 446), daß er die „die sogenannten (sic) Tugenden der Heiden nicht als splendida vitia anzusehen vermöge, indem sie nicht nur ein mehr oder minder Böses, sondern auch ein mehr oder minder Gutes seien.“ Damit zeigt er aber auf's Neue, daß es der restaurativen Dogmatik unserer Zeit nicht mehr möglich ist, die vollen und energischen Consequenzen zu ziehen. Sie hat den Zweifel an ihrer Wahrheit als ein corrosives Element in sich aufgenommen.

Gewissens aus bedürfte, wie derjenige von der menschlichen Freiheit. Wenn von einem berühmten Vertreter des römisch-katholischen Systems der lutherischen Lehre von der natürlichen Unfreiheit des Menschen zum Vorwurfe gemacht worden ist, daß es ihr nicht gelingen wolle, für die in dem Geiste des Menschen unvertilgbare Idee der Zurechnung eine haltbare Stelle aufzufinden *): so hat auch ein geistreicher Apologet des lutherischen Systems einräumen müssen, daß, wenn irgendwo der römisch-katholischen Lehre der Vorzug vor der protestantischen zuerkannt werden zu müssen scheine, es an diesem Punkte sei **). Zwar hat Baur gegen Möhler auf unübertreffliche Weise nachgewiesen, daß der freie Wille, als ursprüngliche sittliche Indifferenz in Beziehung auf das Gute und das Böse gedacht, den Pelagianismus zur unausweichlichen Folge hat und alle Vorbedingungen der Erlösung aufhebt ***), und er hat unwiderleglich gezeigt, daß das römische System in der Art, wie es sich auf das Princip der Freiheit stützt, einer das Bedürfniß, die Idee und die Realität der Erlösung schwächenden und aufhebenden pelagianisirenden Richtung nothwendig verfallen muß †). Allein damit ist doch nur der Widerspruch des Protestantismus gegen die römische Freiheitslehre, nicht aber dessen eigener Begriff von der Willensunfreiheit gerechtfertigt. Baur bemerkt ganz richtig, daß eine Freiheit, die als ein Vermögen der Wahl nicht zugleich auch ein Vermögen zum Guten ist, ein völlig unhaltbarer Begriff ist; allein die Lösung, welche er selbst giebt, um die Bestimmung der lutherischen Dogmatik, daß der Mensch von Natur schlechthin böse sei, annehmbar zu machen, daß der Geist, wenn sein natürliches Dasein hervortrete, sich als Geist negire, um natürlich zu werden, und eben in dieser Natürlichkeit seines Wesens und Willens als bloßes Naturwesen von Natur böse sei, weil er nicht so sei, wie er als Geist an sich sein solle, und in seiner Wirklichkeit mit seinem Begriffe sich entzweit habe ††): — diese Lösung schürzt in dem Augenblicke, in welchem

*) Möhler, Symbolik, 110.

**) Baur, der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, 118 f.

***) Ebendaselbst, 126 f.

†) Ebend., 172.

††) Ebendaselbst, 213.

sie den von den Verfassern der Concordienformel geschlungenen Knoten zerschneidet, nur einen neuen noch viel verwickelteren.

Unverkennbar wird hier der Begriff des Bösen von dem ethischen auf das natürliche Gebiet hinübergeschoben, als ob da schon von „böse sein" die Rede sein könnte, wo es sich noch gar nicht um freie Selbstbestimmung, sondern um eine rein überkommene, leidentliche Naturbeschaffenheit handelt. In so fern der Mensch auf seiner ersten Daseinsstufe noch als reines Naturwesen erscheint, ist er weder gut noch böse; das Eine oder das Andere wird er erst von dem Augenblicke an, in welchem die Funktionen der sittlichen Selbstentscheidung in ihm seinen Anfang genommen haben, und da eben entsteht die Frage: ob er von hier an lediglich für das Böse, d. h. das Begriffs- und Gottwidrige, oder ob er auch für das Gute, d. h. das Begriffs- und Gottgemäße, wenigstens innerlich sich zu entscheiden vermöge? Dagegen handelt es sich keineswegs darum, ob in jenem Zustande des angeblich gänzlichen Böseseins von Natur „die absolute Forderung liege, darin nicht zu beharren", sondern darum, ob in dem Begriffe der menschlichen Natur, auch wie sie seit dem Sündenfalle beschaffen ist, die Richtung enthalten sei, das Böse zu überwinden, ob sie auf Ueberwindung des Bösen noch immer in sich selbst angelegt sei? Gerade an diesem Punkte tritt nun Baur mit sich selbst in Widerspruch, oder vielmehr macht er dem Gegner die glänzendsten Zugeständnisse. Muß nämlich Alles, was der Mensch seinem geistigen Leben nach ist, als ein inneres Moment der Entwicklung desselben begriffen werden, so geht auch das Gute aus der innern Selbstbestimmung des menschlichen Geistes auf dem Wege immanenter Entwicklung mit Nothwendigkeit hervor. Das ist die Lehre Baur's; aber sicherlich nicht der Concordienformel, und nicht der lutherischen Dogmatik. Die capacitas mere passiva in Betreff der spiritualia, an welcher die lutherische Dogmatik mit so unüberwindlicher Zähigkeit festhält, ist ja das gerade Gegentheil der innern Selbstbestimmung; sie ist das schlechthinige Bestimmtwerden müssen des menschlichen Geistes von außen. Und wenn der Mensch an sich schlechthin böse ist, wie Baur einerseits behauptet, woher kommt ihm denn mit einem Male jene aus seinem eigenen Wesen hervorgehende Bewegung, sich zum Guten selbst zu bestim-

men, welche Baur andererseits voraussetzt? Auf diese Frage giebt es nur eine genügende Antwort: das Zugeständniß, daß jenes „natürliche" Böse gar kein eigentlich Böses, sondern der geistig und sittlich noch unentwickelte Zustand des an sich guten menschlichen Wesens ist, daß also der Mensch an sich eigentlich nicht böse, sondern vielmehr gut ist*). Eben das, was Baur mit so großer Entschiedenheit behauptet, daß dem Menschen das Princip der Freiheit und Selbstbestimmung zum Guten immanent sei, daß das Gute aus ihm, d. h. aus seinem eigenen, wenn auch ursprünglich durch die Natürlichkeit noch gehemmten, Wesen, hervorgehe, bestreitet die lutherische Dogmatik als einen schweren Irrthum.

Unter diesen Umständen werden wir es daher nur erklärlich finden, wenn schon frühe gegen den kirchlichen Lehrbegriff in diesem Punkte ein heftiger Widerspruch sich erhoben hat. Namentlich der Socianismus hatte mit scharfem Blicke die Mängel des lutherischen Dogmas bald herausgefunden, und der Rakauer Katechismus hebt auf's Nachdrücklichste hervor, daß das dem Menschen von Gott anerschaffene Vermögen des freien Willens durch den Sündenfall nicht habe verloren gehen können**). Worin aber das Wesen der Freiheit eigentlich bestehe, darüber weiß er nur wenig Befriedigendes zu sagen. Es ist doch im Grunde kaum ein Hinausschreiten über die pelagianischen Sätze, wenn die Frei-

*) Vgl. Hegel, Rel.-phil. II, 209, wo sich das Räthsel völlig folgendermaßen löst: „Hier kommen wir gleich auf die entgegengesetzten Bestimmungen: der Mensch ist von Natur gut, ist nicht entzweit in sich, sondern sein Wesen, sein Begriff ist, daß er von Natur gut, das mit sich Harmonische, der Frieden seiner in sich ist, und — der Mensch ist von Natur böse, . . . sein Ansichsein, sein Natürlichsein ist das Böse. In diesem seinem Natürlichsein ist sein Mangel sogleich vorhanden; weil er Geist ist, ist er von demselben unterschieden, die Entzweiung." Dahin gehört auch der Satz von Blasche (das Böse u. s. w., 62): „Alles Gute wird nur durch seinen Gegensatz, das Böse, offenbar, d. h. mit Bewußtsein erkannt".

**) Sect. 6, cap. 4: Certum est, primum hominem ita a Deo conditum fuisse, ut libero arbitrio praeditus esset, nec vero ulla causa subest, cur Deus post ejus lapsum illum eo privaverit, ac neque aequitas ac justitia, seu rectitudo Dei permittit, ut hominem recte agendi voluntate ac facultate privet, praesertim cum post illud tempus nihilominus ut recta velit atque agat, ab eo sub comminatione poenae exigat....

heit in das bloße Vermögen der Wahl, sich für das Gute oder das Böse selbst zu bestimmen, gesetzt, und, damit die Selbstbestimmung zum Guten wirklichen Erfolg habe, die göttliche Unterstützung nachträglich noch hinzugedacht wird *). Die letztere wäre folgerichtig gar kein Erforderniß; das Bedürfniß darnach erklärt sich F. Socinus aus der in geschichtlicher Progression fortgeschrittenen Degeneration des Menschengeschlechtes, durch welche ihm der in den meisten Menschen sich manifestirende Hang zum Bösen und ein damit zusammenhängender Mangel an Energie zum Guten als bedingt erscheint**). Nur bleibt bei dieser Anschauung zweierlei gleich unerklärt, sowohl wie der überwiegende Hang zum Bösen sich auf sittlich indifferentem Grunde allmälig habe entwickeln können, als auch in welchem Verhältnisse die göttliche Unterstützung in dem Guten zu dem ihr vorangehenden wenigstens theilweisen sittlichen Unvermögen derselben steht. Im Grunde verlegt auch der Socinianismus, ähnlich wie der Pelagianismus, den Schwerpunkt des Problems schlechthin in die Region der Willkür, und wie es auf der einen Seite in das Belieben des Menschen gestellt wird, ob derselbe sich für das Gute entscheiden wolle, oder für das Böse: so wird es auf der anderen Seite in das Belieben Gottes gestellt, ob er dem Menschen seine Unterstützung im Guten angedeihen lassen wolle, oder nicht.

Beachtenswertheren Versuchen, das Wesen der Freiheit zu ergründen, begegnen wir schon auf dem Gebiete der reformirten

---

*) Ebendaselbst: Communiter in hominibus natura exiguae admodum sunt vires ad ea, quae Deus ab illis requirit, perficiendum; at ut voluntatem suam flectere possint ad ea facienda, omnibus adest natura, et si accedat divinum auxilium, nec vires deerunt ad ipsa opera: neque enim Deus quidquam supra vires a quoquam exigere censendus est.

**) F. Socinus, prael. theol. (Opera, I, 547): Concedimus in plerisque hominibus non quidem propter peccatum primi parentis, sed propterea, quia homines paulatim degenerarunt et se ipsos corruperunt, innatam quodammodo esse magnam ad peccandum proclivitatem . . . idcirco dicimus, in plerisque hominibus naturaliter exiguas esse vires ad ea praestanda, quae Dei lex jubet; ea autem praestandi voluntatem in omnibus natura esse posse (!), atque adeo in plerisque esse, nisi peccandi assuetudine factum sit, ut quis ipso peccato atque iniquitate delectetur.

Dogmatik. Lag es doch trotz des scheinbaren Widerspruches, in welchen hier sich die Erwählungslehre zu der Freiheitslehre setzte, je mehr sie den Begriff des wahrhaft Menschlichen festzuhalten suchte, überhaupt in ihrer Aufgabe, noch irgend einen Rest von freier Selbstbestimmung in dem Unbekehrten vorauszusetzen. Selbst Calvin, so widersprechend auch seine Aeußerungen oft lauten, und obwohl er die Willensfreiheit zum Guten dem Unbekehrten schlechthin absprach, hat wenigstens den Glauben an die Spontaneität des Willens unerschütterlich festgehalten*). In der That gelangte auch die reformirte Theologie, indem sie an die augustinischen Sätze wieder anknüpfte, auf einem anderen Wege als Augustinus, wenigstens zu einer theilweisen Anerkennung des ethischen Faktors in dem Unbekehrten. Wenn sich nämlich die Thatsache nicht bestreiten läßt, daß auch auf Seite unbekehrter Menschen noch wirklich Gutes vorkommt, so erklärt Hyperius sich dieselbe dadurch, daß er dieses Gute einer unmittelbaren göttlichen Einwirkung zuschreibt. Mit dieser Erklärung war unstreitig die richtige Spur des protestantischen Freiheitsbegriffs gefunden**).

Freilich herrschte dabei über das Verhältniß der Freiheit zum Willen noch immer große Unklarheit. Auch die reformirten Theologen hatten das Verhältniß des Willens zu den übrigen Geistesvermögen sich in keiner Weise deutlich gemacht, und es ist daher ein wirkliches Verdienst der Arminianer, insbesondere des Episkopius, daß sie vor Allem auf eine Revision der psychologischen Grundbegriffe drangen. Als ob der Geist etwas Besonderes für sich, und die Vermögen: Vernunft und Wille, wieder etwas Besonderes für sich wären; als ob kein höheres

---

*) Vgl. mein Wesen des Prot. II, §. 10. Opera Calvini ed. Amst., VIII, 175.

**) Methodi theol. II, 465: Ex his constat, si quis animi motus bonus . . . in homine impio et nondum renato existat, talem non esse ipsius hominis, qui a Deo, ac proinde ab omni bono totus est per se aversus, sed Dei esse, qui tandem vult perditi hominis misereri et ad poenitentiam eum vocare inducereque . . . . Quam primum homo Deum eo pacto tacite vocantem audit et obtemperat, jam credit ei. Man vgl. noch Zanchius (de religione christiana, 28, bei Heppe, Dogm. I, 458), der darauf dringt, daß die substantia liberi arbitrii propter peccatum non periit.

einheitliches Band den Geist und die aus ihm entspringenden Vermögen zu einer unauflöslichen Synthese verknüpfte: — so, meint Episkopius, sei das Problem von den herkömmlichen Schulen bis dahin behandelt worden. Ihm ist die Freiheit eine nothwendige Aeußerung der Idee des persönlichen Geistes selbst; sie läugnen, heißt ihm den Geist, die Persönlichkeit, läugnen. Der Mensch als selbstverantwortliches, sittliches Geistwesen ist Herr, nicht zwar über den Erfolg, aber über die ursprüngliche Richtung seiner Handlungen. Während der äußere Erfolg der Handlungen in Gottes Hand steht, ist für die innere Richtung der Gesinnung der Mensch Gott selbstverantwortlich. Demgemäß ist die Freiheit weder ein Attribut lediglich der Vernunft, noch lediglich des Willens; sie wurzelt nach Episkopius in dem Centralorgane des menschlichen Geistes selbst, vermöge dessen die Thätigkeiten der Vernunft und des Willens normirt werden. Neben dieser centralen Richtung des Personlebens überhaupt machen sich dann auch noch die sinnlichen Triebe und Begehrungen geltend, und diese sind in nicht wenigen Fällen die bewegenden Motive der menschlichen Handlungen. Eben diesen gegenüber hat die Freiheit ihren centralen Beruf am Nachdrücklichsten zu manifestiren. Vermittelst des Geistes soll der Mensch die sinnliche Natur beherrschen; thut er es nicht und verfällt er in sinnliche und sündliche Knechtschaft: so ist dies seine Schuld, und selbst darin feiert die menschliche Freiheit noch einen, freilich traurigen, Triumph, daß der Mensch die Freiheit hat, unfrei und sogar thierähnlich zu werden*).

---

*) Wir verweisen auf die beiden geistvollen Ausführungen des Episkopius instit. theol. IV, 356 ff. und im tractatus de libero arbitrio: (Opera I, 2, 198). Die letztere Abhandlung dient sehr zur Erläuterung der ersteren Erörterung. Hier sagt Episkopius, 199: Difficultatis radicem in schola natam esse . . . . Dicitur in scholis anima hominis constare duabus facultatibus sive potentiis, realiter ab ipsa anima et inter se distinctis, intellectu scilicet et voluntate. Diese Schulmeinung bekämpft er sodann. Den freien Willen definirt er inst. th., 358, als potentia activa ex intrinseca sua vi et natura ita indifferens, ut positis omnibus ad agendum requisitis, nihilominus tamen possit agere aut non agere, aut hoc vel illud agere. Am letzt. O., 201 sagt er: Hic est apex humanae libertatis, quod homo possit hominem exuere et se ipsum brutum atque irrationalem reddere. Unde deinde sequitur, quod supremus libertatis usus sit extremus et maximus ejus abusus.

§. 37. Es zeugt von dem weittragenden Scharfblick des Episkopius, daß er die Wurzel der menschlichen Freiheit nicht in einem besonderen Vermögen, sondern im Centrum der menschlichen Persönlichkeit selbst aufzusuchen sich entschloß; damit hatte die Lehre von der Freiheit, die von Anfang an durch Verwechselung des freien Willens mit der Freiheit, wie wir schon oben bemerkten, sich verwirrt hatte, einen wirklich neuen Ausgangspunkt gewonnen. Handelte es sich doch im innersten Punkte jetzt nicht mehr darum, ob einem besonderen Vermögen des Menschen das Attribut der Freiheit zukomme, sondern ob der ganze Mensch als Person ein freier sei. Eben so wenig war es jetzt noch in Frage, ob der Mensch der Welt gegenüber freie Entschließungen zu fassen und dieselben spontan auszuführen das Vermögen habe, was eigentlich von Niemandem in Abrede gestellt wurde, sondern, ob er als solcher befähigt sei, sich für Gott, d. h. für das Gute, zu bestimmen, ob es in der menschlichen Persönlichkeit an sich, d. h. auch vor ihrer Bekehrung, spontane Selbstentscheidungen zum Guten gebe: Das war von jetzt an der Kernpunkt der Controverse. Die Begreiflichkeit des Ursprungs des Bösen.

Daß diese spontanen Entscheidungen in Betreff des Verhältnisses des Menschen zu Gott von den Vorkämpfern der Freiheit ohne Weiteres dem Willen zugeschrieben wurden: das hatte von vornherein eine gedeihliche Erledigung des Streites ausnehmend erschwert. Ist der Wille, wie wir schon im ersten Bande gezeigt haben*), kein religiöses Vermögen, und daher nicht unmittelbar auf Gott, sondern lediglich auf die Welt bezogen, wird durch ihn an sich nur das Vermögen der Persönlichkeit, ihren Inhalt in die Welt hineinzubilden, bezeichnet: so kommt ihm als solchem selbstverständlich Freiheit der Welt gegenüber zu. Es ist nicht eine dunkele Naturgewalt, welche den Willen drängt, das Wesen der Persönlichkeit in die Erscheinungen der Welt hineinzugestalten, sondern die Person bildet sich in ihren Entschließungen und Handlungen die Welt selbstbewußt und mit klarer Ueberlegung und Absicht nach ihrem eigenen Bilde. Wenn J. Müller in dieser Beziehung die Freiheit auch als etwas betrachtet,

*) Erster Band, §. 23, S. 98 f.

was unmittelbar in dem Begriffe des Willens enthalten sei*), so müssen wir Vatke gegen ihn zustimmen, daß der Wille immer „Selbstbestimmung, Spontaneität, Freiheit im allgemeinen Sinne des Wortes", und namentlich „verschieden von der Bewegung des organischen Bildungstriebes, der Triebe und Begierden lebendiger Wesen" ist**). Bloßen Naturwesen dürfen wir auch nicht einmal in „einem gewissen Sinne" Selbstbestimmung zuschreiben. Die Selbstbestimmung aber ist immer ein Ausfluß des Selbstbewußtseins; sie hat immer einen immanenten, ihr wohl bewußten Grund, und verhält sich in dem was durch sie wird immer aktiv, wogegen bloße Naturwesen, wie z. B. die Pflanzen, wenn sie auch anscheinend von innen heraus sich entwickeln, doch nur von einer ihnen immanenten organischen Naturkraft bestimmt werden, aber sich nicht selbst bestimmmen, sondern lediglich passiv verhalten.

Nun aber kann es sich in unserem Lehrstücke nicht um die Frage handeln, ob der Mensch die äußere Freiheit, vermöge welcher er die Welt bildet, sondern, ob er die innere Freiheit, vermöge welcher er sich für das Gute entscheidet, besitze? Wenn die herkömmliche Dogmatik dem Willen das Vermögen, sich aus sich selbst für das Gute zu entscheiden, nicht eingeräumt hat, so hat sie in so fern Recht, als der Wille als solcher sich überhaupt nicht unmittelbar auf Gott bezieht. Allein auch seine Bezogenheit auf die Welt ist, obwohl eine unmittelbare, so doch keine ungetheilte, sondern immer mitverursacht durch die Thätigkeit der Vernunft. Wie Kant ganz richtig gesehen hat, so ist der Wille praktische Vernunft, d. h. eine derartige Bezogenheit der Vernunft auf die Welt, vermöge welcher der Geist seinen Vernunftinhalt in die Welt hineinzubilden bestrebt ist***). Demzufolge ist der Wille kein schlechthin selbstständiges, sondern ein der Natur der Sache nach in der Synthese mit der Vernunft zur Erscheinung

*) A. a. O., II, 31.

**) Die menschliche Freiheit u. s. w., 31 f.

***) Grundlegung zur Methaphysik der Sitten, 7: „Die Vernunft ist uns als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, zugetheilt". — „Die Vernunft erkennt ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens."

kommendes Vermögen. Er kann daher auch nicht ausschließlich für sich betrachtet werden, obwohl er keineswegs, mit J. Müller zu reden, nichts Anderes als der Mensch selbst ist. Denn das Wesen des Menschen beruht nicht darauf, daß er will, sondern darauf, daß er unmittelbar auf Gott bezogen ist. Romang hat treffend nachgewiesen, daß der Wille an sich nicht der Grund sein kann, aus welchem die menschlichen Handlungen hervorgehen*); denn wir wollen weder immer Das, was wir sind, noch sind wir immer Das, was wir wollen. Dagegen erscheint in dem Willen der Geist als ein mehr oder weniger vernünftiger, immer von dem Bestreben getragen, seine Besonderheit, in die er die Welt hineingebildet, als eine bereicherte und geförderte wieder in die Welt zurückzubilden, um diese immer mehr zu einem Abbilde vernünftiger Gedanken zu verklären. Daher war es ein richtiger Griff Kant's, wenn derselbe bei der Untersuchung über das Wesen der Freiheit nicht bei dem Willen stehen blieb, sondern die Wurzeln derselben in einer jenseitigen intelligiblen Welt aufsuchte. Aus der Sinnenwelt läßt sich die Freiheit nicht begreifen**).

Daß freilich auch Kant das Problem von den ihm anhaftenden Widersprüchen nicht zu befreien vermochte, das hat noch neuerlich J. Müller treffend nachgewiesen***). Wenn er auf der einen Seite das Böse als eine intelligible That der Freiheit, auf der andern als einen dem menschlichen Wesen tief eingewurzelten (radikalen) nicht weiter zu erklärenden Hang faßte†), auf der einen dem Menschen das Vermögen zuschrieb, jeden Augenblick jenen Hang durch die Autonomie des Willens, oder die sittliche Gesetzgebung in der Form der Maxime, zu überwinden††), auf der an-

---

*) Ueber Willensfreiheit und Determinismus, 24 f.

**) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 117: „Der Rechtsanspruch, selbst der gemeinen Menschenvernunft, auf Freiheit des Willens, gründet sich auf das Bewußtsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloß subjektiv bestimmten Ursachen, die insgesammt Das ausmachen, was bloß zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit, gehört".

***) Die chr. Lehre von der Sünde, II, 143 f.

†) Religion innerhalb der Grenzen u. s. f., 36 f.

††) Kritik der prakt. Vernunft, 58: „Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten . . . die eigene Gesetzgebung der reinen und als solche prak-

dern die Thatsache doch auch nicht zu läugnen vermochte, daß der böse Hang in der Regel stärker ist als die Maxime des Guten: dann traten in diesen Sätzen alle Schwierigkeiten der pelagianischen Freiheitslehre auf's Neue an's Licht*). Es wird dem Menschen im Grundsatze die unbedingte Freiheit, das Gute oder das Böse zu wählen, zugeschrieben; aber es bleibt durchaus unerklärt, warum er von dieser Freiheit im Leben keinen Gebrauch macht? Es wird dem Menschen aus der Erfahrung ein tief in seinem Innern wurzelnder Hang zum Bösen beigelegt; aber es bleibt durchaus unerklärt, warum dieser Hang allen Individuen anhaftet und woher er in sie hineingekommen ist?

Allein auch durch die mit so vielem Geiste und großem Scharfsinne ausgeführte Entwicklung des Begriffes der Freiheit von J. Müller fühlen wir uns nicht ganz befriedigt. Wie unmöglich es ist, die Freiheit aus dem Willen in seiner empirischen Erscheinung zu erklären, zeigt J. Müller einleuchtend dadurch, daß er, um das Böse als eine That der Freiheit aufzufassen, sich genöthigt sieht, die Region der Zeitlichkeit zu überschreiten, und in einem über alle Erfahrung hinausliegenden, schlechthin jenseitigen Dasein den Quell der Freiheit aufzusuchen**).

Nun hat aber von einem außerzeitlichen Dasein unseres Person-

---

tischen Vernunft, ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts Anderes aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können". Ueber das radikale Böse, 19: „Davon, warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, können wir ebenso wenig weiter eine Ursache angeben, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört".

*) Ueber das radikale Böse, 43: „Wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich (?), wir müssen es auch können".

**) A. a. O. II, 97: „Soll der sittliche Zustand, in welchem wir, abgesehen von der Erlösung, den Menschen antreffen, in ihm selbst, in seiner Selbstbestimmung beruhen . . . so muß die Freiheit des Menschen ihren Anfang im Gebiete des Außerzeitlichen haben, in welchem allein reine unbedingte Selbstbestimmung möglich ist. In dieser Region ist die Macht der ursprünglichen Entscheidung zu suchen, welche allen sündhaften Entscheidungen in der Zeit bedingend vorangeht."

lebens unser Selbstbewußtsein nicht die geringste Erfahrung; weder Schrift noch Gewissen sagt etwas darüber aus; es fehlen somit die unentbehrlichen Grundbedingungen zur Aufstellung eines dogmatischen Lehrsatzes*). Die Hypothese von einer außerzeitlichen Selbstbestimmung des Menschen zum Bösen ist daher nur ein Ausdruck speculativer Verzweiflung gegenüber der Schwierigkeit, auf dem bisherigen Wege einen Erklärungsgrund für die menschliche Freiheit zu finden. Der von allen Seiten gedrängte Denker ergreift die Flucht und verbirgt sich hinter dem dämmernden Schleier einer jenseitigen, d. h. unserem Wissen schlechthin unzugänglichen, Welt. Selbst für den Fall jedoch, daß der Aufstellung der Hypothese an sich kein Hinderniß im Wege stände, vermag sie keineswegs auch nur einiges Licht auf den dunkeln Ursprung des Bösen zu werfen. Eine außerzeitliche Selbstentscheidung für das Böse von Seite eines urzeitlich schlechthin gut geschaffenen Wesens ist ein noch viel größeres Räthsel, als ein in der Zeit erfolgter Sündenfall von Seite eines Wesens, das zwar gut geschaffen, aber noch nicht im Guten bewährt, und in ein derartiges Verhältniß zur organischen Natur gestellt war, welches eine Umkehrung des Grundverhaltens zu Gott wenigstens als möglich erscheinen läßt. Ist auch in dem Begriff der Freiheit die Möglichkeit des Bösen enthalten, so war doch in dem vorausgesetzten außerzeitlichen Urdasein des Menschen zugleich auch die Wirklichkeit des Guten enthalten**). Und wie nun die ursprüngliche Vollkommenheit des außerzeitlichen Menschen in die tiefe Verkehrtheit der Sünde übergeschlagen haben soll: Das ist ein Räthsel, welches durch den Schleier der Außerzeitlichkeit, der dasselbe umgiebt, keineswegs begreiflicher wird.

Hat nun vielleicht Schelling in seinen Untersuchungen über die Freiheit uns ein Licht über den Ursprung des Bösen aus der Freiheit des Menschen angezündet? Gewiß hat er Recht, wenn er den realen und lebendigen Begriff der Freiheit in dem Umstande

*) Vgl. Dogm., Bd. II, S. 143.

**) Es ist unrichtig, wenn J. Müller a. a. O. II, 231 f. neben der Möglichkeit des Bösen nur die Möglichkeit des Guten in dem uranfänglichen Dasein des Personlebens sich vorfinden läßt. Der Mensch hat als guter nicht mit der bloßen Möglichkeit, sondern mit der Wirklichkeit des Guten, aber freilich eines noch nicht in seinen Momenten aus sich heraus gesetzten Guten, anfangen müssen.

findet, daß sie ein Vermögen des Guten wie des Bösen sei*). Allein, da sie nicht ein Vermögen willkürlicher Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen sein kann; da die Freiheit, welche das Böse wählt, ihrem Wesen nach das Gute hätte wählen sollen; da die das Böse wählende Freiheit sich in Widerspruch mit ihrem eigenen Wesen setzt; da endlich die Freiheit, ohne die lebendige Bethätigung ihres eigenen Wesens, das Personleben immer tiefer unter das Joch der Unfreiheit (servum arbitrium) herabdrückt: so kommt Alles darauf an, zu erklären, wie dieser räthselhafte Abfall der Freiheit von ihrem eigenen Wesen ihre eigene That sein kann? wie der Mensch wesentlich auch dann noch frei, eine sich selbstbestimmende und selbstverantwortliche Persönlichkeit bleibt, wenn er seine Freiheit eingebüßt hat?**) Wenn Schelling sagt: der Mensch habe sich von Ewigkeit, d. h. am Anfange der ersten Schöpfung, in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren, so daß alles Wesen und Leben durch dieses Princip nunmehr in der Zeit bestimmt sei***): so ist damit noch nichts für die Erkenntniß gewonnen, wie jenes Princip der Eigenheit und Selbstsucht in dem außerzeitlichen Personleben auf dem Wege der Freiheit sich zu einer so furchtbaren allgemeinen Macht ausgewirkt habe? Umgekehrt: die uranfängliche Selbstentscheidung erscheint, anstatt als des Menschen eigenste That, vielmehr als ein von ihm erlittenes Schicksal. Aus dem Bösen ist nach Schelling ein Schleier der Schwermuth gewoben, der, über die ganze Natur ausgebreitet, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens ist. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. So entsteht das Böse zwar wohl im innersten Willen des eigenen Herzens, und wird nie ohne eigene That vollbracht; aber die Lust zum Kreatürlichen oder der eigene Wille wird

*) Philosoph. Schriften, phil. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, I, 422.

**) Wir vermögen formale und reale Freiheit nicht in dem Sinne, wie es noch neuerlich J. Müller gethan hat (a. a. O. II, 21 ff.), zu unterscheiden. Formal frei ist der Mensch seit dem Sündenfalle so weit als er real frei ist, d. h. so fern er das Böse nicht thun muß, sondern das Gute immer noch thun kann, d. h. es potenziell in sich hat.

***) Schelling, a. a. O., 487 f.

im Grunde doch von Gott sollicitirt, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sei, und damit er vom Guten überwältigt und durchdrungen werde. Was also im Grunde als aktivirte Selbstheit zur Schärfe des Lebens und zur Verwirklichung des Guten nothwendig ist, wird böse erst durch den völligen Gegensatz, in welchen das Selbst dabei sich zu Gott stellt. Ohne die Möglichkeit des Bösen giebt es also kein Gutes. „Die überwundene, aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist selbst das Gute"; Gut und Böse sind dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen.

Hier haben wir allerdings einen Versuch, das Böse wirklich zu begreifen. Allein wir kennen ihn schon. Er macht Gott zum Urheber des Bösen und verwandelt, was eigentlich als eine That freier Selbstentscheidung angesehen sein will, in einen höhern Naturproceß. Der Schlüssel zu dieser Freiheitslehre ist in dem Worte enthalten: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grund; nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde verborgene und blos potentialiter enthaltene herausbildet und zum Aktus erhebt" *).

Wenn Schelling somit den Ursprung des Bösen in einer Weise begreiflich zu machen gesucht hat, welche die Freiheit im Grunde aufhebt, so hält dagegen J. Müller mit tiefem Ernste an der Thatsache von dem Ursprunge des Bösen aus der Freiheit fest, allein er glaubt dabei auf die Begreiflichkeit desselben verzichten zu müssen. Sollte es nun aber wirklich sich so verhalten, daß das Böse das schlechthin versiegelte Geheimniß der Welt wäre? **) Unmöglich! Das einzige Geheimniß der Welt ist Gott; er allein ist der schlechthin Unendliche, Unermeßliche, darum Unbegreifliche. Das Böse dagegen ist seinem Begriff nach endlich, und eben darum nothwendig begreiflich. Es ist nichts Unbegreifliches, daß das Subjekt sich in ein solches Verhältniß zu der dasselbe umgebenden und begrenzenden Natur und Welt setzt, wodurch es diese zum Mittelpunkte seiner Vernunft- und Willensthätigkeit macht. Wenn Das unbegreiflich wäre, so würde der Mensch in der Regel nicht ein viel aufgeschlosseneres Verständniß für das

---

*) Schelling, a. a. O., 508.

**) A. a. O. II, 234 f.

Böse als für das Gute besitzen; es wäre in diesem Falle nicht möglich, daß gerade das Gute dem natürlichen Menschen so unbegreiflich vorkäme; es würden in diesem Falle Beispiele des Seelenadels und der Opferwilligkeit nicht so leicht den Verdacht auf sich ziehen, daß sie aus schwärmerischer und phantastischer Erhitzung entsprungen seien. Darum darf an der Möglichkeit, die Sünde in ihrem Ursprunge wenigstens annähernd zu begreifen, nicht verzweifelt werden. Es muß eine irgendwie zureichende Ursache dafür aufgefunden werden können, daß ein anfänglich vom Schöpfer auf das Gute angelegtes persönliches Wesen sich in freier Weise böse, d. h. gottwidrig, selbst bestimmt hat. Das Böse ist freilich in einem gewissen Sinne grundlos, weil es seinen Grund nicht in dem Unbedingten, in der ewigen Quelle alles Seins hat. Allein eine zureichende, endliche Ursache muß es dennoch haben, wenn es nicht, wie Rothe treffend bemerkt hat*), geradezu als „Verrücktheit" beurtheilt werden soll; denn rein unmotivirt ist nur die Geistesverwirrung.

Nach J. Müller hat die Sünde ihren Ursprung eigentlich nun auch in der Willkür, nicht in der Freiheit genommen. Bei Veranlassung der ersten Sünde hat in der Persönlichkeit ein urplötzlicher, durch nichts motivirter, Abbruch von ihrer ursprünglichen Bestimmung stattgefunden. Sie, die außerzeitlich schlechthin durch Gott bestimmte, hat mit einem Male sich selbst nach dem Princip der schrankenlosen Selbstheit bestimmt, ohne daß eine Andeutung über einen für eine so gewaltsame Losreißung von ihrer wahren, allein berechtigten, Selbstentwicklung und Bethätigung der Freiheit einigermaßen zureichenden Beweggrund angegeben werden könnte. Ist aber das Wirklichwerden des Bösen somit schlechthin grundlos**), dann hört es auch schlechterdings auf,

---

*) Theol. Ethik II, 187. Mit vollem Rechte bemerkt Rothe, daß jedes Begreifen des Bösen in seiner Entstehung ausgeschlossen ist, durch welches sich unser Verwerfungsurtheil über dasselbe irgend milderte.

**) Die chr. Lehre von der Sünde, II, 234: „Aber mit alle dem ist der entscheidende Punkt, das Wirklichwerden des Bösen, keineswegs begriffen, vielmehr müssen wir in dieser Beziehung das Böse, da es nur durch Willkür zu Stande kommt, die Willkür aber das Abbrechen vom vernünftigen Grund und Zusammenhang ist, als das seinem

ein Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung zu sein; es ist dann die räthselhafte Sphinx, die vor dem Vorhofe der Dogmatik als schauerliche Voraussetzung stehen bleiben muß, ohne daß Hoffnung gemacht werden dürfte, ihr Räthsel jemals zu lösen.

§. 38. Wenn es nun aber eine durch Gewissen und Schrift verbürgte Thatsache ist, daß die Sünde nicht einen außerzeitlichen Ursprung, sondern daß mit ihr die diesseitige menschheitliche Entwicklung ihren Anfang genommen hat; wenn sie eine geschichtliche, obgleich den geschichtlichen Verlauf der Menschheit vielfach störende und verwirrende, Thatsache ist: so muß sie auch als ein geschichtliches Phänomen sich irgendwie begreifen lassen. Eine Hauptursache, weßhalb in neuerer Zeit die Unbegreiflichkeit des Bösen so entschieden behauptet worden ist, liegt unstreitig in dem Umstande, daß die Quelle der Freiheit lediglich in dem Willen aufgesucht, und demnach die erste Sünde lediglich als eine That des Willens, der Wille als der Vater der Sünde betrachtet worden ist. Das große Gewicht, welches von der neueren Philosophie und Theologie auf den Willen gelegt wird, ist unverkennbar noch eine Nachwirkung des kantischen Systems. Nur haben Diejenigen, welche die Mängel dieses Systems namentlich

Die Sünde als eine That der Freiheit auf dem Grunde der Sinnlichkeit.

Wesen nach Unbegreifliche anerkennen". Wenn Lange (Pos. Dogmatik, 432) bemerkt: „Die Sünde kann überhaupt als der unberechtigte Gegensatz alles Vernünftigen und Guten nicht erklärt, sondern nur nach ihrer Möglichkeit, Genesis und Erscheinung beschrieben werden": so will uns scheinen, daß eine solche Beschreibung nach Möglichkeit und Genesis doch wohl irgend einen Erklärungsversuch in sich enthalten muß. In der That stellt auch Lange im Folgenden einen solchen Versuch an, indem er unter Anderm sagt: „Dem Irrgange der Sünde liegt der mißverstandene Lebenstrieb des Menschen zum Grunde, insbesondere das Sehnen nach der Autonomie oder der verwirklichten Freiheit, das Sehnen nach der Erkenntniß, nach dem vollendeten Lebensgenuß und nach der Göttlichkeit des Daseins. Der Lebensdrang dieses Sehnens wird unter der Entwicklung der Sünde in verderblichen Wahn verkehrt, verschlungen in den Fall." Wenn Lange (a. a. O., 436) sagt, die Wirklichkeit der Sünde lasse sich nicht begründen, so hat er Recht; sie läßt sich aber begreifen, freilich nicht als etwas, das sein sollte, ein Nothwendiges, sondern als etwas, das nicht sein sollte, ein Begriffswidriges. Das an sich Begriffswidrige ist darum an sich nicht unbegreiflich. Wir erinnern nur an die Begriffswidrigkeiten, die im Leben des Kindes vorkommen.

in seinen religiösen Grundlagen richtig erkannt haben, um so weniger Ursache, in diesem Punkte von Kant abhängig zu erscheinen.

Daß auch dann, wenn wir den Willen lediglich als ein Vermögen, die Welt zu bilden, betrachten, von einer unbedingten Freiheit desselben niemals die Rede sein kann, haben wir vorhin nachgewiesen. Haben wir gezeigt, daß er durch die Einwirkung der Vernunft mitbedingt ist: so kommt noch überdies seine Abhängigkeit von dem organischen Faktor, von Gefühlen und Empfindungen, Trieben und Begehrungen hinzu. Der Hungernde will essen, weil er hungert; der Liebende den Bund der Ehe schließen, weil er liebt; der Vaterlandsfreund patriotische Opfer bringen, weil sein Herz für das Vaterland erglüht ist. Man kann mit Sicherheit sagen: einen unbedingt freien, d. h. sich lediglich aus der Immanenz des eigenen Geistwesens bestimmenden, Willen giebt es in Wirklichkeit nicht*). Die beziehungsweise Willensfreiheit in diesem Sinne ist auch von den rechtgläubigsten Dogmatikern niemals bezweifelt worden. Was nun aber die Freiheit betrifft, in Gemäßheit welcher der Mensch als solcher auch nach dem Sündenfalle ein Selbstbestimmungsvermögen zum Guten besitzen würde: so kann diese unmöglich im Willen an sich begründet sein. Nur in dem Falle wäre dies möglich, wenn der Wille ein religiöses Vermögen wäre. Da nun aber derselbe ein solches nicht ist, so beruht die religiöse Freiheit auch nicht auf dem Willen, und die alte Dogmatik hat richtiger als die neuere gesehen, wenn sie die unmittelbare Bezogenheit des Willens auf Gott läugnet, während die letztere denselben nicht nur

*) Wenn Ritter (System der Logik u. s. w. II, 263) bemerkt: „Von der Erkenntniß unseres Wollens und daher von unserem Wollen geht unser Erkennen aus. Ohne wissen zu wollen, würden wir nicht wissen", und wenn er somit das Wollen zum Grunde des Erkennens macht, so können wir ihm hierin nicht beipflichten. Das Erkennen vollzieht sich unmittelbar durch Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf die sinnlich wahrnehmbare Welt. Wir erkennen in der Regel nicht, weil wir erkennen wollen, sondern nur ausnahmsweise wollen wir etwas Besonderes erkennen, was uns auf dem Wege unmittelbaren Bezogenseins auf die Welt nicht sofort erkennbar ist. Die gesammte erkennende Thätigkeit des Kindes ist in der Regel eine unwillkürliche; dagegen will das Kind, was es erkannt hat, in der Welt bethätigen, es will nach seinen Erkenntnissen handeln.

in unmittelbare Beziehung zu Gott, sondern geradezu mit dem „Geiste" gleich setzt*).

Schon deßhalb, weil der Mensch lediglich im Gewissen unmittelbar auf Gott bezogen ist, kann die Freiheit lediglich im Gewissen, als dem religiösen und sittlichen Centralorgane der Persönlichkeit, nicht aber in einem besonderen Vermögen, wie Vernunft oder Wille, ihren tiefsten und ewigen Grund haben. Es giebt nun einmal für den Menschen keine wahre, d. h. auf Gott bezogene und in Gott gegründete, Freiheit außer dem Gewissen, und ein Wollen, das nicht durch das Gewissen normirt ist, ist, aller in demselben sich kundgebender Scheinfreiheit ungeachtet, in Wirklichkeit doch immer unfrei, d. h. durch die organischen Gefühle und Triebe nach innen und durch die Schranken der Natur und der Welt von außen allseitig beschränkt. Nur in der Region seiner Unendlichkeit ist der Mensch wahrhaft frei, nicht zwar in jener phantastischen, in dem Gebiete der Außerzeitlichkeit schwebenden, von welcher es in Wirklichkeit keine Möglichkeit der Erfahrung giebt, sondern in jener thatsächlichen, durch die reale Gemeinschaft unseres Geistlebens mit Gott im Gewissen unmittelbar verbürgten, Unendlichkeit, die jeder in den Creaturdienst noch nicht versunkene Mensch in seinem Innern als einen stets erfrischenden Lebensborn trägt, und welche eine unversiegliche Quelle stets neuer Erhebungen und Siege des Geistes über die Natur und die Welt ist. Völlige Freiheit besitzt allerdings der Mensch nur dann, wenn er in ungetrübter Gemeinschaft mit Gott lebt, wenn ihm Gott das allein Gewisse, oder wenn sein Gewissen so ganz ausschließlich auf Gott bezogen ist, daß die gesammte Schöpfung ihm auch ausschließlich im Lichte des göttlichen Lebens, als unbedingt abhängig von Gott, und Gott daher als das in der Welt allein Wünschenswerthe erscheint. Mit dieser Freiheit hat der Mensch angefangen, allein er hat sie nicht in ihrem vollen Umfange behauptet. Ursprünglich beruhte das Wesen der Freiheit darauf, daß der Mensch, obwohl er nach seiner leiblichen Seite

*) J. Müller, a. a. O., I, 97: „Das also steht fest: nicht zunächst die sinnliche Natur, sondern der Geist, bestimmter der Wille ist es, von welchem die Unterordnung seiner selbst unter das Sittengesetz gefordert wird, und in dessen verschiedenen Richtungen darum die Begriffe des Guten und Bösen wurzeln müssen."

von dem Gesetze der Naturnothwendigkeit abhängig war, mit seinem Geistleben in Folge seines unmittelbaren Zusammenhanges mit Gott, sich frei von dem Drange des Naturtriebes, wie von dem Zwange des Naturgesetzes unabhängig wußte, und sich lediglich in Uebereinstimmung mit seinem Geistwesen selbst bestimmen konnte. Da es aber hiernach der Beruf des Menschen war, diese anerschaffene Freiheit in eine anerworbene zu verwandeln, und so seinen Begriff als Person in dem vollen Umfange aller Lebenserscheinungen zu verwirklichen: so bot sich eben an diesem Punkte die Möglichkeit dar, was vorerst als bloße Potenz vorhanden war, nur unvollkommen zu verwirklichen, und eine dem Personbegriffe nicht adäquate Lebenserscheinung hervorzubringen. Diese Möglichkeit des Bösen, die formale Freiheit, war bedingt durch die Wirklichkeit des Guten, die reale Freiheit. Wäre der Mensch im Principe nicht real frei, d. h. wirklich gut, so wäre er auch nicht formal frei, d. h. befähigt gewesen, durch eine That seiner Selbstentscheidung böse zu werden. Die formale Freiheit ist ihm geblieben, so fern er immer nur böse ist in Folge freier Selbstbestimmung, und aus eben diesem Grunde steht ihm auch der Erwerb der vollen realen Freiheit, d. h. der persönlichen Selbstverwirklichung des Guten, noch immer offen.

Der Sündenfall eines rein geistigen, außer aller Bezogenheit auf die sichtbare Welt stehenden persönlichen Wesens, ist allerdings rein unbegreiflich. Der Geist ist unmittelbar von Gott, und deßhalb unmittelbar auf Gott bezogen; wenn der Geist nicht an sich gut wäre, so könnte Gottes Wesen nicht lediglich als Geistwesen beschrieben werden. Daher kann der Ursprung der Sünde unmöglich aus dem Geiste, als solchem, begriffen werden. Der Mensch als reines Geistwesen würde gar nicht sündigen können. Die Sünde ist daher nur darum möglich, weil der Mensch nicht als reines, sondern als organisches Geistwesen geschaffen, und so von vorn herein nicht lediglich auf Gott, sondern auch noch auf die Welt bezogen ist. Demzufolge beruht die Möglichkeit der Sünde nicht auf einer abstrakt-metaphysischen Hypothese, sondern auf einer geschichtlich-realen Thatsache. Nicht als ob die Materie an sich sündhaft, als ob Natur und Welt „Principien der Sünde", als ob das organische Leben böse wäre. Es giebt überhaupt kein Böses an sich.

Alles, was wirklich ist, das ist gut. Da aber, wie unser Lehrsatz sagt, der Mensch vermöge seines Doppelverhältnisses zu Gott und zur Welt so beschaffen ist, daß er sich vom Mittelpunkte seiner Persönlichkeit überwiegend auf die Welt, anstatt auf Gott, beziehen kann, so wohnt ihm nach seiner Wesensbeschaffenheit die Möglichkeit, wiewohl auch nur diese, ein, das ursprüngliche normale Verhältniß zu Gott in ein anormales zur Welt zu verkehren und sich auf die geschöpfliche Creatur so zu beziehen, als ob sie Gott wäre. Eine derartige Verkehrung der von Gott ursprünglich gesetzten normalen Personbeschaffenheit ist begriffswidrig, aber nicht unbegreiflich. Sie ist nicht aus dem Geiste des Menschen als solchem hervorgegangen: dies ist der tiefere Sinn der Erzählung von der Verführung durch die Schlange. Die Schlange, als ein Sinnbild des auf den menschlichen Organismus wirkenden Weltreizes, lehrt, daß der Reiz zur Sünde von der materiellen Schöpfung ausgeht, daß es keine Sünde giebt, welche nicht in sinnlicher Lust-Erregung ihre gegenständliche Quelle hätte. Stellt uns der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen dagegen die Schranke vor Augen, welche Gott innerhalb der dem Menschen zum Genusse dargebotenen Welt dem Genusse von vorn herein gesetzt hat: so liegt hierin die Lehre, daß der Mensch die Welt nicht so genießen darf, als ob er Gott selbst, d. h. als ob er unbeschränkt über sie zu verfügen berechtigt wäre. Gerade aber die dem Menschen im Gewissen gesetzte Schranke, welche von Anfang an, wie dessen unmittelbare Gemeinschaft mit Gott, so auch dessen schlechthinige Abhängigkeit von Gott bezeugte, reizte ihn, wie der Apostel so treffend darlegt*), zur Uebertretung. Reell frei ist der Mensch nur innerhalb der vom Gesetze gezogenen Schranke, in der schlechthinigen Unterordnung unter den im Gewissen und der h. Schrift kundgegebenen göttlichen Willen. Demzufolge muß das Verhältniß des Menschen zur Welt nothwendig ein durch sein Verhältniß zu Gott bedingtes und geregeltes sein, und es ist ihm die Welt nur so zu lieben vergönnt, wie sie für Gott, aber nicht wie sie lediglich für sich ist. Gott allein, als der schlechthin Unbedingte, herrscht schrankenlos über die Welt.

---

*) Röm. 7, 8: Ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν.

Nun liegt es aber auch im Wesen der Freiheit, daß der Mensch die ihm von Gott gesetzte Schranke übertreten, daß er, ähnlich wie Gott, wenn auch nur als der Affe Gottes, sich auf die Welt in der Art beziehen kann, als ob ihm das unbedingte Verfügungsrecht und der unbeschränkte Genuß in Betreff der Welt zustände. Diese formale Freiheit ist schon deßhalb das nothwendige Correlat der realen, weil ohne jene die letztere bloße Naturnothwendigkeit, d. h. gar keine Freiheit, wäre. In der formell falschen Geltendmachung der Freiheit ist übrigens nicht Alles falsch. Auch hier bewährt sich unser Satz, daß das Böse nicht etwas für sich, sondern immer am Guten ist*). Daß der Mensch herrschen soll über die Welt, ist ein göttliches Gebot**), und es gehört zur vollen Manifestation der Idee des Menschen, daß derselbe als Gottes Bild, und darum als Stellvertreter Gottes auf Erden, über die Natur verfüge und der Welt sein eigenes Urbild einbilde. In diesem Weltbildungsprocesse ist nun aber Gott die unbedingte Schranke für die Selbstverwirklichung der Freiheit des Menschen, d. h. der Mensch darf auf die Welt nicht anders frei einwirken, als wie er selbst durch Gott bestimmt ist. Wirkt er dennoch anders, d. h. gottwidrig, auf die Welt ein, wozu er die formale Freiheit besitzt, so begeht er Sünde. Der Ursprung der Sünde liegt mithin in einer falschen Anwendung der formalen, und zugleich in der Verzichtung auf die ursprünglich völlige reale Freiheit, und die Sünde ist hiernach die Verkehrung dessen, was an sich gut ist, in sein Gegentheil. Indem der Mensch es unternimmt, die Welt zu beherrschen und zu genießen, erfüllt er an sich nur seine Bestimmung als Gottes Bild. Indem er aber die Verwirklichung dieser seiner Bestimmung, welche nur in ungetrübter Gemeinschaft mit Gott den erwünschten Erfolg haben kann, ohne Gott und wider Gott unternimmt und sein ursprüngliches Gemeinschafts-Verhältniß zu Gott dabei auflöst, setzt er sich in Widerspruch mit Gott, und während er an sich thut, was er soll, thut er in Wirklichkeit dennoch, was er nicht darf.

---

*) Gegen J. Müller (a. a. O., II, 234): „In seiner innersten Tiefe bleibt das Böse immer undurchdringliche Finsterniß.“

**) 1. Mos. 1, 26.

Unstreitig ist es, wie Rothe treffend bemerkt hat, ein Irrthum, die Sünde mit ihrem Maximum anheben zu lassen*). So wenig wir uns den Urstand als den Zustand des vollendeten Guten vorzustellen vermögen, ebenso wenig können wir uns den Urfall als den Zustand des vollendeten Bösen denken, zumal wir auch schon im vorigen Lehrstücke erkannt haben, daß das dämonisch und satanisch Böse als der vollendete Höhepunkt des Bösen nur innerhalb der Gemeinschaft zur Entwicklung und Ausgestaltung zu gelangen vermag. Wenn der Apostel die erste Sünde als durch Täuschung verursachte Verführung darstellt, und der Mensch mithin im Sündenfalle als der Betrogene erscheint, so liegt unverkennbar in diesem Umstande ein Milderungsgrund**). Der Mensch ist, indem er das erste Mal sündigt, noch in der Meinung, zu thun, was recht ist, und erst die schmerzliche Folge seiner That ruft das Bewußtsein seiner Schuld und damit die Ueberzeugung, daß er Unrecht gethan hat, in seinem Innern hervor.

Wenn nun aber jener der ersten Sünde zu Grunde liegende Selbstbetrug durch die Schlange, d. h. den Reiz der materiellen Welt, bewirkt wird, so zeigt sich hierin unwiderleglich, daß die sinnliche Lust, wenn auch nicht die einzige Sünde, so doch die unerschöpfliche Quelle aller Arten von Sünden wird, so wie sie mit der Schranke der sittlichen Gesetzgebung in Collision geräth. So ist denn schon die erste, wie eine jede Sünde, aus drei Faktoren hervorgegangen: 1) aus dem nach unbedingter Weltherrschaft und Weltgenuß strebenden Freiheitsvermögen (dem Verlangen nach dem Genusse des Baumes der Erkenntniß); 2) aus dem von der Welt ausgehenden verführerischen Reize (der Schlange); 3) aus der die Verwirklichung des Freiheitsvermögens herausfordernden Schranke (der verbotenen Frucht). Den eigentlichen Ausschlag zum Sündigen giebt aber noch immer der erste Faktor, die Freiheit, indem sie ihre Realität formell bethätigend sich selbst reell anscheinend aufgiebt, um sich formell immer aufs Neue zu verwirklichen. Darin, daß die Sünde durch eine Complication aller drei Faktoren

---

*) Theol. Ethik II, 84: „Nur in ihrer (der Sünde) elementarischsten Form können die causalen Momente, welche sie erzeugen, d. i. kann ihr Princip zu Tage liegen."

**) 2. Cor. 11, 3.

zu Stande kommt, liegt nunmehr nichts Unbegreifliches. Alle drei wirken an sich wie sie sollen; alle drei können von dem rechten Gebrauche zum Mißbrauche führen. Die Möglichkeit des Mißbrauches im Allgemeinen liegt jedoch darin, daß der Mensch kein reines, sondern ein organisches Geist-Wesen ist, in der möglichen Trübung und Verdunkelung des Geistlebens durch die organischen Gefühle und Empfindungen, Triebe und Begehrungen. Jede Sünde nimmt aber nach Analogie der ersten noch immer ihren Ursprung in einer Verdunkelung des Geistlebens durch das Weltleben; jede Sünde kommt noch immer auf dem Wege der Freiheit, d. h. des bewußten Strebens nach persönlicher Weltherrschaft und persönlichem Weltgenusse von Seite des Menschen, zu Stande; jede Sünde ist noch immer ein Sieg des Fleisches über den Geist, wie denn auch die h. Schrift bezeichnend das Gute als Licht = Geist, das Böse als Finsterniß = Fleisch beschreibt*).

Um so weniger kann es befremden, daß zum Oefteren der Versuch gemacht worden ist, die Sünde aus der Sinnlichkeit abzuleiten; hat doch auch J. Müller das Gewicht desselben so sehr gefühlt, daß er ihn einer besonders eingehenden Prüfung unterworfen hat. Die Voraussetzung, daß die Sinnlichkeit die ausschließliche Quelle der Sünde sei, d. h. die einseitige Ableitung des Bösen aus der sinnlichen Naturbeschaffenheit des Menschen, ist schon deßhalb unhaltbar, weil die Sünde nur aus der Totalität des Men-

*) Wir erinnern an Stellen wie Matth. 6, 22: *το φῶς τὸ ἐν σοί*, wo der ursprünglich auf Gott bezogene Geist des Menschen als Licht, 1. Tim. 6, 16, wo der göttliche Geist als *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον* beschrieben wird. Joh. 3, 20 sagt Christus: *Πᾶς ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς . . . . ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς.* Die *ὅπλα τοῦ φωτός* (Röm. 13, 12) sind die Waffen des Geistes, der *καρπὸς τοῦ φωτός* (Eph. 5, 9) ist die Frucht des Geistes, vgl. Gal. 5, 22: *ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος.* Umgekehrt ist Finsterniß (*σκοτία, σκότος*) ein Bild der Sünde; vgl. Joh. 8, 12: *ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ*; ebenso Joh. 12, 35; Eph. 5, 8: *Ἦτε ποτε σκότος*, und 11: *Μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους.* Daher auch Col. 1, 13: *ὅς ἐῤῥύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους* u. s. w. Das finstere Wesen heißt Fleisch, Eph. 2, 3: *Ἀνεστράφημεν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν*; Gal. 5, 17: *ἡ σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος.*

schen, der Persönlichkeit überhaupt, eine genügende Erklärung finden kann. Die einseitige Ableitung derselben aus der sinnlichen Naturbeschaffenheit würde den Menschen in zwei Hälften theilen, deren eine (die geistige) von der Sünde unberührt bliebe, während die andere (die körperliche) allein sündhaft und schuldig wäre. Weil es immer die ganze Person ist, die sündigt, darum muß auch der Geist des Menschen an der Sünde participiren, und die Verantwortlichkeit für jede begangene Sünde das ganze Personleben treffen. Eben so entschieden ist aber festzuhalten, daß die Sünde nicht aus der wesentlichen Selbstbestimmung des menschlichen Geistes hervorgegangen sein kann, daß sie nicht eine, man weiß nicht woher, entsprungene, schlechthin unbegreifliche, positive Selbstverkehrung des Geistes ist*). Die letztere Annahme bildet zu der Sinnlichkeitstheorie nur den ebenso einseitigen Gegensatz. Nicht nur verzichtet sie auf den Grundsatz der wesentlichen Sündlosigkeit des Geistes, als eines solchen, sondern sie theilt auch das Personleben in zwei Hälften, von denen die eine (die geistige sündigt, während die sinnliche im Grunde von der Sünde freibleibt, oder doch nur ganz uneigentlich als sündhaft bezeichnet werden kann.

Nur die auf das Gewissen und die h. Schrift gestützte Erfahrung vermag das richtige Licht auf den Ursprung der Sünde zu werfen. Zunächst ist es eine unläugbare Thatsache, daß jede Sünde noch immer, wie die erste, von einem sinnlichen Reize ausgeht. Wir berufen uns hierfür auf das Zeugniß des eigenen Herzens, wie auf die h. Schrift**). Der sinnliche Reiz ist zwar an sich selbst noch nicht Sünde, er kann nur Versuchung zur Sünde werden, d. h. es ist in ihm für das Subjekt die Möglichkeit enthalten, vermöge seiner Freiheit sich in der Art auf das sinnliche Objekt zu beziehen, daß dadurch das ursprüngliche Verhältniß des Personlebens zu Gott gestört wird, und die Welt einen verdunkelnden

---

*) J. Müller, a. a. O., I, 413.

*) Jac. 1, 14 f.: Ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος· εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν. — Dem Apostel Jacobus erscheint also die Sünde nicht als schlechthin unbegreiflich nach ihrem Ursprunge. Eine etwas abweichende Erklärung der Entstehung der Sünde giebt Paulus Röm. 7, 7 ff. Noch ist zu vergl. das Wort des Herrn Matth. 26, 41: Τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενης.

Schatten auf das Licht des Gottesbewußtseins wirft. Durch jede derartige Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf die Welt, wodurch die Gemeinschaft mit Gott, wenn auch nur theilweise und an irgend einem Punkte, unterbrochen wird, entsteht Sünde, und diese besteht wesentlich immer in einer Trübung oder Verdunkelung des Geistwesens in Folge stattgefundener Störung oder Unterbrechung des Zusammenhanges mit der schlechthinigen Geistesquelle, mit Gott*).

Wenn J. Müller gegen die einseitige Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit mit vollem Rechte geltend macht, daß sie die Möglichkeit nicht erkläre, wie das Angenehme über das Gute, die Forderung der niederen sinnlichen über das unbedingte Gebot der höheren geistigen Natur jemals die Oberhand gewinne**), so kann eine ähnliche Schwierigkeit auf unserem Standpunkte für uns nicht entstehen. Zwar besitzt der dem Menschen anerschaffene Geist selbstverständlich nur eine beziehungsweise Stärke, indem die absolute lediglich Gott selbst eignet, und man könnte insofern auch sagen: die Möglichkeit der Sünde liegt für den Menschen überhaupt darin, daß er nicht Gott, sondern lediglich Creatur ist. Allein mit dieser rein abstrakten Möglichkeit wäre die Thatsache des Bösen allerdings noch keineswegs erklärt. Auch wäre es keineswegs dasselbe, zu sagen: die Sünde nimmt ihren Ursprung in der Sinnlichkeit, oder in der natürlichen Schwäche des Geistes***). Der Geist als solcher hat in sich keine Veranlassung, sich von Gott abzuwenden; in der von ihm behaupteten grundlosen Selbstverkehrung des Geistes räumt J. Müller schon vermittelst des Attributes „grundlos" ein, daß eine solche Selbstverkehrung keinen Grund hätte. In seiner Bezogenheit lediglich auf Gott giebt es in der That für den Geist keinen Grund, und daher auch keine Möglichkeit zur Sünde. Nur in seiner Bezogenheit auf die Welt hat er einen Grund, wenn auch keinen unbedingten, schlecht-

*) Augustinus, de civ. Dei XXII, 22: Quis ignorat, cum quanta ignorantia veritatis, quae jam in infantibus manifesta est, et cum quanta abundantia vanae cupiditatis, quae in pueris incipit apparere, homo veniat in hanc vitam.

**) A. a. O., I, 411.

***) A. a. O., I, 415.

hin nothwendigen, sondern nur einen bedingten und beziehungsweisen, sich gottwidrig selbst zu bestimmen. Seine sittliche Aufgabe, die ihm anerschaffene Freiheit als das Wesen seiner Persönlichkeit zu verwirklichen, erreicht er nämlich durch die Sünde scheinbar auf einem für ihn bequemeren und vortheilhafteren Wege als durch sein Verharren in der Uebereinstimmung mit Gott. Indem er dem kosmischen Reize nachgiebt, und die Welt auf Unkosten seiner Gemeinschaft mit Gott in Besitz nimmt und genießt, fühlt er sich augenblicklich wirklich als Herr der Welt, und es läßt sich ja nicht bestreiten, daß mit jeder Sünde sich auch in der That das Weltbewußtsein erweitert, daß mit dem fortgesetzten Sündigen der Kreis unseres Wissens sich bereichert und die Grenze unserer Erfahrungen sich ausdehnt. Es wird nicht in Abrede gestellt werden können, daß der aus der Gewalt der Sünde erlöste, durch die verschlungenen Irrpfade des Bösen hindurchgerettete, Mensch ein viel entschiedeneres Bewußtsein des Guten, einen viel aufgeschlosseneren Sinn für die Herrlichkeit und Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott besitzt, als ein Mensch, an welchem die Sünde, und wäre es auch nur als verlockender Reiz der Lust, ihr wahres Wesen niemals energisch manifestirt hat. Sicherlich ist es nicht bloßer Zufall, sondern göttliche Pädagogik gewesen, wenn Jesus mit der Einladung zum Eintritte in das Himmelreich sich nicht an die gesetzlich untadeligen Pharisäer und Schriftgelehrten, sondern an die groben Gesetzesübertreter, die Sünder und Zöllner, gewandt hat, und es hat seinen guten ethischen Grund, daß Männer mit starken natürlichen Affekten und ursprünglich tiefgehenden Leidenschaften, wie Paulus, Augustinus, Luther, die gesegnetsten Rüstzeuge des Evangeliums geworden sind*).

Somit haben wir den thatsächlichen Grund der Sünde aufgefunden. Die Möglichkeit jener Geistes-Trübung und Verdunkelung, jener Unterbrechung des Zusammenhanges zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Faktor, welche in jeder Sünde sich

---

*) Die Worte des Paulus, Röm. 7, 13: ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία, διὰ τῆς ἐντολῆς, und Röm. 5, 20: οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, sind eben so wenig zu übersehen, als das Wort Röm. 3, 8: Μὴ . . . . ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά.

mehr oder weniger manifestirt, ist in der persönlichen (realen und formalen) Freiheit, d. h. in dem Vermögen, vom Mittelpunkte des Personlebens aus die Bestimmung des Menschen zur Weltherrschaft und zum Weltgenusse in einer überwiegend auf die Welt bezogenen Richtung zu verwirklichen, begründet. Denn das an sich gute Streben nach Weltherrschaft und Weltgenuß wird böse in dem Augenblicke, in welchem der Mensch sich durch den Reiz der Welt mehr als durch die Einwirkung Gottes bestimmen läßt. Diese falsche Selbstbestimmung wird durch einen Akt der Freiheit, d. h. dadurch entschieden, daß der Mensch das Gute bös, die Realität seines Wesens formell falsch will. Dieselbe fällt auch lediglich dem Menschen selbst zur Last, da weder eine innere noch eine äußere Nothwendigkeit ihn nöthigt, sich vorwiegend durch die Welt, anstatt durch Gott bestimmen zu lassen. Zwar geht der sündlichen Entscheidung immer die Verdunkelung durch den Weltreiz voran; aber zur wirklichen Sünde wird diese erst durch die in falscher Richtung ausgeübte Freiheitsbethätigung*). Demzufolge werden wir in jeder Sünde eine doppelte, in der Freiheit begründete Ursächlichkeit unterscheiden: 1) ihre mögliche, welche in dem Verhältnisse des menschlichen Geistlebens zu der Welt überhaupt enthalten ist, wornach dasselbe sich in Folge des von der Welt auf den Geist ausgehenden Reizes in eine falsche Abhängigkeit zu jener setzen kann; 2) ihre wirkliche, welche auf einer central-persönlichen Entscheidung beruht, vermöge welcher das Personleben in die falsche Abhängigkeit von der Welt thatsächlich sich begiebt. Nur die mögliche äußere Veranlassung zur Sünde ist in dem Sinnenreize oder darin, daß eine Störung der normalen Bezogenheit des Geistes auf Gott, d. h. der normalen religiösen und sittlichen Energie, durch die Sinnlichkeit bedingt werden kann, zu suchen. Die thatsächliche innere Entstehung der Sünde dagegen beruht immer auf einer persönlichen Selbstentscheidung, einer bewußten und gewollten Abwendung des Personlebens in seinem innersten Punkte von Gott und Hinwendung desselben zur Welt. In beiden Beziehungen läßt sich die Sünde, sowohl in ihrer Möglichkeit als ein Produkt des mächtigen

---

*) 1. Mos. 3, 5.

Weltreizes, als in ihrer Wirklichkeit als eine Folge theilweiser energieloser Geistesbethätigung, begreifen. Nach beiden Seiten ist sie keine Nothwendigkeit, sondern lediglich eine Möglichkeit, die unter Umständen wirklich wird.

Die Macht des Weltreizes wird Keiner bestreiten, der in der Welt gelebt hat. Sollte etwa die theilweise energielose Beschaffenheit des Geistes in Abrede gestellt werden wollen? Ist denn der Geist nicht vielfach abhängig von dem leiblichen Organismus, von der ihn umgebenden Welt? Die sinnlichen Bedürfnisse der Ernährung, des Schlafes, der Erholung, die socialen Güter des Besitzes, des Erwerbes, der Lebensstellung, üben sie nicht auf das Personleben eine unwiderstehliche Gewalt aus? Und wenn sie auch an sich nicht sündlich sind, sind sie nicht fortwährende Dämpfer der geistigen Energie, stets geeignet, den Geist unter dem Bann des Irdischen gefangen zu nehmen und das Gottesbewußtsein im Interesse des Weltbewußtseins zu beeinträchtigen? Damit jedoch, daß wir die beziehungsweise Energielosigkeit des Geistes behaupten, sind wir nicht etwa der Meinung, daß sich die, durch diese Schwäche mitbedingte, Sünde nicht mehr als Verkehrung betrachten lasse*). Jene theilweise Energielosigkeit hat die Unterordnung des Geistes unter die Macht des Weltreizes nicht zur nothwendigen Folge; sie macht sie nur möglich, und unter Umständen wahrscheinlich. Da aber das Geistleben ursprünglich auf Beherrschung und Ueberwindung des Weltreizes, auf Aneignung und Anbildung von Natur und Welt angelegt ist, so ist es jedenfalls schlechthin begriffs- und zweckwidrig, wenn die Welt den Geist unterjocht; dieses Verhältniß ist an sich ein verkehrtes**). Warum sollte es aber ein unbegreifliches sein? Der Dieb, welcher von Hunger getrieben, oder vom Neide gestachelt, sich fremden Besitz aneignet, begeht damit einen Akt der Freiheit; er erweitert seine Weltherrschaft und seinen Weltgenuß, aber auf eine verkehrte Weise, indem er Gutes böse thut, und seine reale Freiheit der formalen opfert. Obwohl er begriffswidrig handelt, so begreifen wir jedoch, daß der Weltreiz stärker in ihm werden konnte, als die Liebe zu Gott. In derselben Art

*) J. Müller, a. a. O., I, 415.

**) Beachtenswerth ist, daß auch Kant (über das rad. Böse, 25 f.) das Böse insbesondere als Verkehrtheit beschreibt.

ließe sich an jeder Sünde aufzeigen, wie sie im Grunde eine durch den Weltreiz möglicherweise veranlaßte verkehrte Freiheits-vollstreckung ist, welche, indem sie das Personleben in seinem innersten Punkte von Gott, als der ursprünglichen Quelle aller realen Freiheit, losreißt, trotz ihrer formalen Berechtigung ihren eigenen Zweck verfehlt und darum ihrem Ausgangspunkte nach als begriffswidrig, ihrem Zielpunkte nach als zweckwidrig, ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit nach aber als begreiflich erscheinen muß*).

Das Verhältniß der Sünde zum göttlichen Willen.

§. 39. Noch bleibt jedoch die Einrede zur Erledigung übrig, ob die Sünde, wenn sie auch auf der Basis der Sinnlichkeit als eine That der Freiheit anscheinend begreiflich wird, nicht dennoch, um wahrhaft begriffen werden zu können, auf die göttliche Ursächlichkeit zurückweise, ob sie ohne deren Allmachtswirkung denn überhaupt zu Stande kommen könnte? Sicherlich giebt es keine Thatsache, von welcher gesagt werden könnte, daß Gott dieselbe unbedingt nicht wolle. Was Gott unbedingt nicht will, das wird unter keiner Bedingung**). Daß Gott also auch die Sünde irgendwie wolle, weil sie eine Thatsache ist, das unterliegt keinem Zweifel. Schon Augustinus hat dieses göttliche irgend-

---

*) Wir möchten bei dieser Gelegenheit auf die tiefsinnige Erörterung des Augustinus de civit. Dei XII, 6 aufmerksam machen: Quomodo, inquam, bonum est causa mali? Cum enim se voluntas relicto superiore ad inferiora convertit, efficitur mala: non quia malum est, quo se convertit, sed quia perversa est ipsa conversio. Idcirco non res inferior voluntatem malam fecit, sed rem inferiorem prave atque inordinate ipsa, quae facta est, appetivit . . . . Immer aber wird man nach Augustinus zu dem Resultate gelangen: voluntatem malam non ex eo esse incipere quod natura est . . . . Nam si natura causa est voluntatis malae, quid aliud cogimur dicere, nisi a bono fieri malum et bonum esse causam mali . . . . Mit dem weiteren Ergebnisse des Augustinus, daß das Böse unbegreiflich sei wie die Finsterniß, stimmen wir natürlich nicht mehr überein, wie spitzfindig-geistreich es auch gesagt sein mag: Nemo ex me scire quaerat, quod me nescire scio, nisi forte ut nescire discat, quod sciri non posse sciendum est.

**) Treffend Augustinus (enchiridion, 95 ff.): Non ergo fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo. Nec dubitandum est, Deum facere bene, etiam sinendo fieri quaecunque fiunt male.

wie Gewolltsein der Sünde als eine „Zulassung“ derselben beschrieben, und die spätern Dogmatiker haben sich glücklich gepriesen, in diesem Ausdrucke eine Lösung des Räthsels gefunden zu haben, wodurch die göttliche Heiligkeit nicht verletzt, die menschliche Freiheit nicht vernichtet wird*). Allein, obwohl in unserer Zeit Theologen wie Nitzsch**), Martensen***), Julius Müller†), den Begriff der Zulassung wieder zu Ehren gebracht haben: so ist es ihnen dennoch nicht gelungen, die Schwierigkeiten ganz zu beseitigen, welche mit der Anwendung desselben nothwendig verknüpft sind††). Sobald Gott als ein blos zulassender gedacht wird, so wird es unumgänglich nöthig, mit J. Müller zu dem Hülfssatze einer sogenannten göttlichen Selbstbeschränkung seine Zuflucht zu nehmen, und in Gott — mit Rücksicht auf die menschliche Freiheit und die in ihr begründete Sünde — einen bedingten, d. h. sich selbst bedingenden, Willen vorauszusetzen. Hat J. Müller mit vollem Rechte die Annahme eines göttlichen Willens, der sich nicht zu verwirklichen vermag†††), zurückgewiesen: so kann nach unserer Ansicht eben so wenig von einem bedingten Willen Gottes in dem Sinne die Rede sein, als ob Gott etwas

---

*) Um die Ursächlichkeit des Bösen von Gott abzuwenden, werden folgende Limitationen dem Begriffe der Zulassung beigegeben (Hollaz, examen, 449): Permissio divina non est 1) blanda indulgentia, quasi Deus plane non curet, quando homines scelera committunt, nec est 2) relaxatio legis, quasi peccandi licentiam hominibus permittat, neque 3) est impotentia in Deo, vel defectus scientiae, quasi malum velit, aut probet, neque 4) Deum facit otiosum peccatorum spectatorem, qui nec vetet peccata, nec metam malitiae ponat, neque flagitia poenis exerceat; sed est 5) actus negativus consistens in negatione, vel suspensione impedimenti inevitabilis. Posset quidem Deus .... peccatorem refrenare aut coërcere; at sunt numini sanctissimo causae permittendi peccatum justissimae.

**) System der chr. Lehre, §. 104.

***) Die chr. Dogmatik, §. 86 ff.

†) Die chr. Lehre von der Sünde II, 272 ff.

††) Vgl. die treffende Entwicklung dieser Schwierigkeiten bei Twesten, a. a. O., II, 1, 131 ff.

†††) Wie ihn die Arminianer annahmen, vgl. Episkopius, (inst. th. IV, 2, 21, Opera, I, 508): Si nulla est Dei voluntas nisi efficax, nulla datur religio!

nicht wollen könnte, was unter gewissen Bedingungen dennoch geschähe. Denn, daß sich, was Gott nicht will, verwirkliche, ist eben so gottwidrig, als daß sich nicht verwirkliche, was Gott will. Wenn also etwas geschieht, wovon das Gewissen sich bewußt ist, daß es mit Beziehung auf Gott nur bedingt habe geschehen können, so sind wir genöthigt anzunehmen, daß Gott es zwar gewollt, daß er es jedoch nicht schlechthin, sondern in unzertrennlichem Zusammenhange mit einem Andern gewollt habe. Eben deßhalb aber, weil Gott Alles, was geschieht, in irgend einem Sinne will, kann auch von einer Selbstbeschränkung des göttlichen Willens in dem Sinne, als ob etwas, das geschieht, überhaupt von Gott nicht gewollt wäre, keineswegs eigentlich die Rede sein. Wenn es auch nach der Bemerkung von J. Müller in der That eine „Wirklichkeit" gäbe, „welche nicht aus dem göttlichen, sondern aus dem kreatürlichen Willen in seinem Fürsichsein entspränge", so folgte selbst daraus noch nicht, daß der absolute göttliche Wille seiner Allmacht in einer Art Schranken gesetzt hätte, wornach endlichen Wesen das Vermögen gewährt wäre, sich zu etwas zu bestimmen, wozu Gott sie nicht bestimmt wissen will*). Wäre doch mit einem solchen Zugeständnisse nichts Anderes zugestanden, als daß es kreatürlichen Willen mit einem an Gottes Stelle vikarirenden Selbstbestimmungsvermögen geben könne. Die Absolutheit Gottes wäre damit im Principe aufgegeben.

Hierauf wird nun entgegnet, daß die Selbstbeschränkung des göttlichen Willens ja nicht durch die Welt, sondern durch Gott selbst gesetzt sei; daß Gott sich lediglich in seinem Verhältnisse zu einer durch ihn selbst gesetzten Sphäre des Seins beschränkt; daß, wenn er seine Absolutheit selbst begrenzt, er sich gerade in dieser Aktion als den wahrhaft absoluten erwiesen habe. Als ob Gott sich dadurch als den absoluten erweisen könnte, daß er auf seine Absolutheit verzichtet; als ob es nicht zum Wesen Gottes als des Absoluten gehörte, dieses Wesen auf unbegrenzte Weise der Welt gegenüber stets zu offenbaren! Wie soll denn Gottes Wille noch als absolut gelten können, wenn sich ein Wille neben dem seinigen geltend macht, der mit demselben schlechterdings nicht übereinstimmt? Auf den Punkt kommt es bei dieser Controverse

*) Die chr. Lehre von der Sünde, II, 261 ff.

doch überhaupt an: ob der Selbstvollzug der menschlichen Freiheit in der Sünde so zu verstehen sei, daß der Mensch seine Selbstbestimmung zur Sünde im schlechthinigen Widerspruche mit Gott aufrechtzuerhalten vermögend sei? Die sich schlechthin aus sich selbst bestimmende Persönlichkeit soll — so wird weiter behauptet — überhaupt die höchste Realität sein, zu welcher Gott es in seiner Schöpfung gebracht hat. Besitzt aber — so müssen wir hierauf erwiedern — eine Persönlichkeit, die sich gottwidrig bestimmt, in dieser ihrer gottwidrigen Selbstbestimmung noch die wahre Realität? Setzt sich dieselbe, indem sie sich Gott widersetzt, nicht überhaupt in Widerspruch mit ihrer eigenen, wie mit der höchsten, Realität?

Wir können außerdem gar nicht zugeben, daß der Begriff der kreatürlichen Persönlichkeit, um zu seiner vollen Selbstverwirklichung zu gelangen, zu der Annahme einer göttlichen Selbstbeschränkung nöthige. In dem Begriffe der Selbstbeschränkung ist nothwendig die Verzichtleistung des sich selbst beschränkenden Subjektes auf ein ihm wesentlich eignendes Vermögen enthalten. Zum Begriffe Gottes gehört aber nothwendig die unbedingte Vollkommenheit, welche den Inbegriff alles Seins in sich schließt. Daß Gott freie Persönlichkeiten geschaffen hat, ist so wenig eine Beschränkung seines Wesens, daß es vielmehr eine Offenbarung desselben ist. Nach den neuesten Ausführungen über die göttliche Selbstbeschränkung hat es dagegen den Anschein, als ob Gott die schlechthinige Selbstbestimmung seines Willens zum Opfer bringen müßte, damit von der Selbstbestimmung des menschlichen Willens nichts geopfert zu werden braucht. Indem dem göttlichen Willen eine Schranke beigelegt wird, soll dem menschlichen eine solche weggenommen werden. Was dem Menschen an Freiheit zuwächst, das entgeht dafür an Allmacht Gott. Ist es nun aber nicht augenscheinlich, daß, wenn Gott an der menschlichen Freiheit für seinen Willen eine Schranke hätte, sein Wille ein durch den Menschen beschränkter wäre? Auf die Gegenbemerkung, daß eine von Gott selbst gesetzte Schranke seiner Absolutheit nicht widerspräche, können wir nur wiederholen, daß Gott eben deßhalb an dem kreatürlichen Willen sich keine Schranke setzen kann, weil es zu seinem Wesen gehört, von der Creatur schlechthin unabhängig, d. h. kreatürlich unbeschränkt, zu sein*).

*) Daher hat Schleiermacher (über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke)

Durch unsere Annahme, daß die Vollstreckung des Bösen auf Seite des Menschen nicht einem Gebiete angehören könne, auf welchem das schlechthinige Walten der göttlichen Ursächlichkeit eine Beschränkung erlitten habe, wird übrigens die menschliche Freiheit als Ursächlichkeit des Bösen keineswegs aufgehoben. Vielmehr liegt die Freiheit überhaupt auf einem Gebiete, auf welchem die göttliche Ursächlichkeit der Natur der Sache nach nicht beschränkt werden kann. Daß das freie Handeln des Menschen kein beliebiges oder willkürliches, daß der Wille an sich nicht der unmittelbarste Ort der Freiheit ist: das ist bereits schon früher aufgezeigt worden. Ist dieselbe ein schlechthin innerliches, rein geistiges Central-Vermögen der Persönlichkeit, vermöge dessen die letztere sich im Verhältnisse zu Gott und zur Welt selbst bestimmt: so ist sie auch der Natur der Sache nach ein Vermögen der Selbstbestimmung und nicht der Natur- oder Weltbestimmung. Daher kann es gar nicht zum Wesen der

---

nicht Unrecht, wenn er (Stud. u. Krit., 1829, 270) bemerkt: „Wer sich einen Gott denken kann, der Akte der Selbstbeschränkung ausübt, der kann sich dann auch mit einer Freiheit schmeicheln, welche sich über die absolute Abhängigkeit erhebt.“ Vgl. auch Ritter, über das Böse (Theol. Mitarbeiten, II, 4, 78 f.), der ganz richtig bemerkt, der Begriff der Begrenzung verneine etwas, und hebe in Gott das indefinitum auf; und wenn J. Müller darauf erwiedert, es wäre als eine unzulässige Beschränkung Gottes zu betrachten, wenn ihm am wenigsten unter allen Wesen das Vermögen, sich selbst zu beschränken, zugeschrieben werden sollte, so ist hierauf einfach zu erwiedern, daß Gott kein endliches Wesen ist, und daß ihm eben aus diesem Grunde kein Vermögen zugeschrieben werden kann, welches der Natur der Sache nach lediglich kreatürlichen Persönlichkeiten eignet. Man beachte noch das Wort Rothe's (a. a. O., II, 217): „Seine (Gottes) Zulassung des Bösen beruht nicht nur nicht auf irgend einer Beschränkung, sei es in seiner Allwissenheit oder Allweisheit, in seiner Allmacht oder seiner Heiligkeit und seiner Gerechtigkeit, sondern sie ist vielmehr selbst eine Wirkung aller dieser Eigenschaften in ihrem Zusammenhange.“ S. noch das treffende Wort Dorner's (Jahrb. f. d. Theol., III, 3, 594): „In dem Lebendigen setzt Gott ein sich selbst Setzendes, eine Wirkung, die selbstwirkend, einen Akt, der aktiv wird; und weit entfernt, daß Gott dadurch seine Allmacht beschränkte, wenn er auch dem, was er nicht ist, eine wirkliche Causalität zugesteht, wird er vielmehr erst wirkende Causalität durch diese vermeintliche Selbstbeschränkung, die in Wahrheit Bethätigung seiner Macht und Erweiterung seines Machtgebietes ist.“

Freiheit gehören, daß der frei Handelnde den Erfolg irgend eines Gedankens, Entschlusses, oder einer Handlung in seiner Gewalt habe. In Beziehung auf die Ergebnisse unserer freien Selbstbestimmung sind wir völlig im Ungewissen; auch der Scharfsichtigste und Thatkräftigste muß gewärtigen, daß seine auf's Klügste ausgesonnenen, auf's Zweckmäßigste ausgeführten Pläne zu einem, im Verhältnisse zu seiner Zwecksetzung gerade entgegengesetzten, Ziele führen. Alles, was wirklich geschieht, d. h. was aus der Innerlichkeit der Subjekte in den Zusammenhang der objektiven Weltentwicklung, der Welterscheinungen und Weltzwecke, eingeht, ist an und für sich durch die schlechthinige Ursächlichkeit Gottes bedingt. Daher ist die Freiheit eine rein persönliche Eigenschaft, lediglich eine Bestimmtheit des Subjekts; die Person ist lediglich innerhalb ihrer innern Sphäre frei. Wir sind hierbei ganz mit Rothe einverstanden, daß das Ziel der Entwicklung der Welt in Gottes ewigem Rathschlusse feststehe*), wenn wir auch seine Meinung im Weiteren nicht theilen können, daß die Realisirung dieses Zieles dem freien Spiel des Handelns der persönlichen Weltwesen anheimgegeben sei**). Beides, das Ziel und die Verwirklichung der Weltzwecke, ist ein Werk der schlechthinigen göttlichen Ursächlichkeit, aber unbeschadet der menschlichen Freiheit. Denn wozu auch der Mensch in der Region seiner subjektiven Innerlichkeit, aus dem Mittelpunkte seines eigenen Geistes heraus, denkend und wollend in seinem Verhältnisse

---

*) Theol. Ethik I, 123.

**) Ganz einverstanden sind wir auch mit dem schönen Worte Rothe's (a. a. O., I, 224): „Der allgemeine und letzte Erfolg, das eigentliche Resultat der Bewegung aller einzelnen Weltwesen, die persönlichen und somit freien miteingerechnet, ist jedesmal genau der von ihm gewollte und vorausbestimmte, und sein Werk." Das Beten z. B. ist lediglich eine Bethätigung der menschlichen Freiheit, da es ein lediglich inneres Handeln ist. Sobald es aber aufhören wollte, das zu sein und äußere Wirkungen hervorzubringen sich anheischig machte, so würden diese Wirkungen von dem Willen des lebenden Subjektes unabhängig und dagegen ausschließlich dem göttlichen Weltzwecke unterworfen zu denken sein. So kann z. B. um die Genesung eines schwer erkrankten Familiengliedes gläubig und inbrünstig gebetet werden, ohne daß der erbetene Erfolg eintritt, weil dieser als wirkliches Geschehen allein in Gottes Hand steht.

zu Gott und zur Welt sich selbstbestimme: das Ergebniß dieser seiner freien persönlichen Selbstbestimmung bleibt schlechthin in Gottes Hand, der allein Alles weiß, Alles ordnet und mit absoluter Meisterschaft die vielartigen, für das menschliche Auge unübersehbaren, Fäden individueller Gedanken und Handlungen zu dem großen welt- und heilsgeschichtlichen Gewebe verknüpft, in welchem lediglich dem Guten unvergängliche Dauer und ewige Geltung gesichert ist.

Das an sich so schwierig scheinende Problem, in wie fern Gott auch das Böse wolle oder nicht, vereinfacht sich mithin in diesem Zusammenhange um Vieles. Gott will das Böse nicht als solches, d. h. nicht als ein wirkliches Sein, welches in den Zusammenhang der göttlichen Weltzwecke aufgenommen werden, und reelle Geltung in Anspruch nehmen könnte, sondern er will es, wie unser Lehrsatz sagt, als Das was, als ein Nichtseinsollendes und das Sein zur verstärkten Bejahung seiner selbst Aufforderndes, durch das Gute stets wieder aufgehoben werden muß. Er will es als ein Mittel, um das Gute in Spannung und Erregung zu versetzen und dessen reichere Entfaltung und vollendetere Ausgestaltung zu bewirken. Er will dasselbe niemals als göttlichen Zweck. So ist das Böse, wie ein neuerer Dogmatiker bemerkt, ein „schneidender Mißton"*); aber Gott löst seine Dissonanzen vermittelst der allmäligen Verwirklichung seiner Weltzwecke in immer neue Harmonieen auf. Demzufolge behaupten wir weder die Nothwendigkeit des Bösen, noch bestreiten wir die Möglichkeit einer sündlosen menschlichen und menschheitlichen Entwicklung. Nur ist die letztere an sich eine lediglich abstrakte. Nachdem die sittliche Entwicklung der Menschheit nun einmal thatsächlich auf den Irrpfaden der Sünde vor sich gegangen ist, so wiegt diese concrete Thatsache natürlich stärker als jene abstrakte Möglichkeit, und so sehr es im Interesse der menschlichen Freiheit liegt, die Möglichkeit in ihrer Geltung zu belassen, so liegt es doch noch viel mehr im Interesse der göttlichen Absolutheit, anzuerkennen, daß die Weltentwicklung auch so in einer Gottes schlechthinigem Willen angemessenen Weise stattgefunden, daß nicht, so zu sagen, der Satan Gott das Concept seiner Weltregierung verschoben hat. Auch wenn wir mit Kant

*) Martensen, die chr. Dogmatik, §. 84.

willig einräumen, „daß unsere Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei"*), so bleibt, trotz dieser mangelhaften Vernunfteinsicht, der in unserm Gewissen wohl begründete Glaube unerschüttert, daß der ewige göttliche Weltzweck zeitgeschichtlich vollkommen wird realisirt werden. Was Gott ohne die Sünde möglicherweise hätte erreichen können, das erreicht er wirklich trotz der Sünde und mit der Sünde**). Diese tiefe Wahrheit ist nun auch in dem paradoxen: o felix culpa, enthalten. Allein wohlverstanden: nicht vom Standpunkte des Sünders, sondern erst vom Standpunkte des Erlösers hat jenes Wort thatsächliche Wahrheit. Daher hat es auch mit unserem Lehrsatze seine volle Richtigkeit, daß Gott das Böse, als das durch das Gute stets zu überwindende Nichtseinsollende, will***). Für den Menschen ist das Böse immer Etwas, was er, weil er es nicht soll thun, auch nicht darf wollen. Aus diesem Grunde ist der Dogmatik in Betreff dieses Punktes die doppelte Aufgabe gestellt, eben so fest daran zu

---

*) Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (Vermischte Schriften III, 161).

**) Leibnitz, theodicée II, 127: Dieu a une raison bien plus forte et bien plus digne de lui (que p. ex. l'état), de tolérer les maux. Non seulement il en tire de plus grands biens, mais encore il les trouve liés avec les plus grands de tous les biens possibles: de sorte que ce seroit un défaut de ne les point permettre. — Rothe (theol. Ethik, II, 209): „Zum Werden der Vollkommenheit der Welt gehört das Böse und das Uebel geradezu mit. Denn ohne dasselbe würde die Summe des Guten in der Welt geringer sein, namentlich die Größe der göttlichen Liebe, Weisheit, Heiligkeit, Macht und Gnade sich weniger vollständig offenbaren."

***) Wie mit der Schärfe und Aufrichtigkeit eines ächten Dogmatikers Calvin sagt (inst. I, 18): Tergiversando effugiunt, Dei tantum permissu non etiam voluntate hoc fieri; ipse vero palam se facere pronuntians, effugium illud repudiat. . . . Ridiculum esset, judicem tantum permittere, non etiam decernere, quid fieri velit. Ebendaselbst: Deus, quae bene vult, per malas voluntates malorum hominum implet. . . . Nec utique nolens sinit, sed volens, nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens etiam de malo facere posset bene.

halten, daß der Mensch das Böse überhaupt niemals darf wollen, und daß Gott dasselbe niemals als das Böse kann wollen, als entschieden anzuerkennen, daß Gott das Böse um des Guten willen wirklich will*).

*) Chemnitz (examen conc. Trid. I, 209): Deus licet non velit, nec adjuvet, nec efficiat peccatum, determinat tamen metas, quousque et quamdiu sit permissurus, quando et ubi sit repressurus impios. — J. Gerhard bereits schärfer (loci VII, 9, 105): Deus non est ordinator malarum voluntatum scilicet modo priori, quasi ipse earum sit auctor (vollkommen richtig); interim tamen inordinatas illas malas voluntates ad ordinem universi atque ad finem bonum reducit. Die reformirten Dogmatiker suchen meist dem Vorwurfe auszuweichen, daß sie Gott zum auctor mali machen, und schwanken zwischen den Ausdrücken velle und permittere peccatum. Daher Alsted (theol. didact. schol. III, 346): Quidquid permittit, id consulto et volens permittit, volitione immediate versante circa permissionem, quae bona est, permissione circa peccatum, quod malum est. — Permissio divina est, qua Deus libere sinit fieri mala propter bonum, et ea dirigit ad bonum. Der Grundbegriff in dieser Fassung des Ausdrucks permissio ist voluntas, wie denn Alsted im weiteren die voluntas approbans und remissa in Gott unterscheidet, die er auch permittens nennt. Keckermann (syst. theol. I, 150) sagt sehr richtig: Malum culpae seu peccati per se (das Böse als solches) et sua natura Deus nec vult, nec efficit, aber er fügt hinzu: ordinat Deus peccatum. Errant illi, bemerkt er weiter, qui permissionem mali nudam putant esse negationem omnis efficaciae divinae circa malum, cum tamen multis scripturae locis... manifestum sit, permissionem Dei non tantum esse negationem, sed etiam inferre positionem. Wendelinus (chr. th. I, 6) unterscheidet in der Sünde 1) actio per se; 2) tertium actioni inhaerens; 3) directio organi mali et actionis vitiosae in objectum certum; 4) finis directionis, und sagt: primum, tertium et quartum a Deo est Deumque auctorem habet; nur das Böse als solches gehört lediglich dem Menschen an. Wir fügen auch einen Satz des Heidanus (corp. th. I, 405) hinzu: Deum ita versari circa malum, ut, cum vult permittere ut fiat, necessario eveniat, licet interea non sit auctor ipsius peccati . . . . Cum vero peccatum jam fit aut factum et consummatum est, tum Deus alio modo circa illud versatur, nempe illud... dirigendo, quo vult, vel determinando, et modum illi ponendo. Gisbert Voëtius drückt sich so aus (Sel. disp. I, 1075): Deus vult seu decernit permittere peccatum, et Deus vult peccatum non qua peccatum, sed qua ordinabile, aut quatenus ordinatur et convertitur in bonum universi et gloriam nominis sui.

Schenkel, Daniel,

Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt

Bd.: 2,1

Wiesbaden 1859